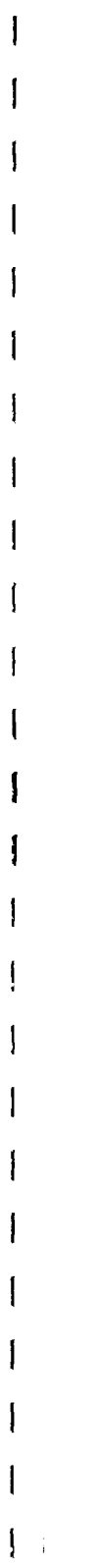


CHRISTOPHER DAWSON

El movimiento de la revolución mundial



huemul



920.2
D191m

CHRISTOPHER DAWSON

200

EL MOVIMIENTO DE LA
REVOLUCION MUNDIAL

568226 Mac Ago 15/2000

EDITORIAL HUEMUL S. A.
SANTA FE 2237 - BUENOS AIRES

Debo expresar mi agradecido reconocimiento a los Directores de History Today, Four Quarters, The Commonweal y el suplemento literario del London Times por la autorización que me otorgaron para emplear aquí materiales que primero aparecieron en las páginas de sus publicaciones.

Los capítulos 6, 9 y 10 se publicaron por separado en edición de Sheed and Ward (Londres) bajo el título de The Revolt of Asia.

Debo especial gratitud a Mr. John J. Mulloy por su valiosa ayuda en la preparación de este volumen.

INTRODUCCIÓN

1

LA RELEVANCIA DE LA HISTORIA EUROPEA

La historia mundial, como hoy se la entiende, es un tema enteramente nuevo. Hace sesenta años, cuando Acton planeaba la *Historia del Mundo en la Edad Moderna* de la Universidad de Cambridge, la concebía como una historia universal que no sería mera historia combinada de los Estados modernos, sino un estudio del desarrollo de las fuerzas históricas universales. Sin embargo, daba a la vez por supuesto que dicha historia sería una historia europea, y que era únicamente, o primariamente, en Europa y sus colonias en donde podía hallarse el movimiento de la historia mundial. Pero la nueva concepción de la Historia Mundial, como se la puede ver por ejemplo en la historia mundial de la UNESCO, que se está escribiendo en estos momentos, rechaza enteramente esta concepción y aspira a producir una obra que será ecuménica en el tratamiento y el objetivo, abrazando toda la historia de cada pueblo desde China a Perú, sin preferencia ni prejuicio.

Al viejo punto de vista europeo de la historia se lo condena ahora como provincial o parroquial

o "etnocéntrico", y por lo general se admite que si deseamos estudiar la historia mundial debemos prestar tanta atención a China y la India y el Islam, para no decir nada de Indonesia y Africa, como a Europa.

A primera vista esto parece significar un gran adelanto, pero aunque así sea, el adelanto está aún por hacerse. Pues los grandes historiadores del pasado, como Ranke y Acton, eran miembros de una sociedad internacional del saber, y hablaban a un vasto auditorio que sabía de lo que hablaban. Hoy la historia mundial no cuenta con semejante público educado. El conocimiento histórico general no ha mantenido el mismo ritmo que el adelanto de los estudios especializados.

Y era inevitable que así ocurriese, desde que las barreras lingüísticas al estudio de la historia oriental son hoy casi insuperables, excepto para un pequeño grupo de especialistas. Existe así un serio peligro de que la relativa ampliación de la perspectiva histórica para incluir a las civilizaciones no europeas, se acompañe con una declinación absoluta en la calidad y el modelo de la historia europea en general.

De modo bastante curioso se ha dejado a un escritor hindú —"un indostánico desconocido", como él se llama, Nirad Chaudhuri— que señale cuán grave es aquel peligro, escribiendo lo siguiente:

"En las últimas décadas se ha visto ciertamente en Europa, o por lo menos en Inglaterra, una declinación en los conocimientos históricos, acompañada por un retroceso en la actitud histórica. Es este un fenómeno retrógrado, pues si hay algo que distingue al hombre de los otros animales es la memoria, o conciencia de la duración, y no puedo entender cómo el hombre europeo, habiendo alcan-

zado el alto grado de conciencia histórica que logró en el siglo XIX, pudo retrogradar de él a la esclavitud respecto del presente que caracteriza al hombre inculto, y aún más a la servidumbre del hombre inculto respecto de la escatología del dogma político. Con todo, lo que el europeo muestra hoy más que nada es una absoluta carencia de sentido histórico. A veces busco la solución de este rompecabezas en aquella visión spengleriana, la terrible y trágica *Untergang des Abendlandes* (Decadencia de Occidente), prematura declinación de los pueblos europeos en su propio continente, acarreada por una lucha intestina tan insensata e inevitable y suicida como la de las ciudades griegas. Me pregunto: ¿estamos presenciando la decadencia senil de la memoria en toda una sociedad?"¹

Es este un juicio muy severo, pero no del todo carente de justificación. Es sostenido también en el reciente volumen del profesor Barraclough, *History in a Changing World*, tanto más instructivo cuanto que representa el punto de vista de un historiador profesional, tal como se lo ofrece a un auditorio popular. Ahora bien, el profesor Barraclough parte de la convicción de que la victoria rusa en Stalingrado hace necesaria una total revisión de la historia europea; y llega, no sólo a descartar la concepción ochocentista de Europa como el centro de la historia universal, sino que pone en cuestión la existencia misma de Europa como unidad cultural y de toda real continuidad entre historia clásica, medieval y moderna. "La herencia europea", concluye, "es una maraña de contradicciones sin resolver, una selva de calle-

¹ *The Autobiography of an Unknown Indian* (N. York, The Macmillan Company, 1951), pág. 341.

jones sin salida, que no ofrecen ninguna línea de adelanto" hacia el futuro. Y así, en lugar de la antigua tradición occidental, centrada en Europa y en Grecia y Roma, pide una "historia que sea verdaderamente universal —que mire más allá de Europa y Occidente, a todos los países y edades".

Por desgracia, no explica cómo se va a descubrir esta nueva historia. Ni siquiera sugiere dónde va a empezar. Sólo se refiere al punto de vista de Spengler sobre los ciclos culturales independientes y supone que alguna cultura nueva está por surgir en Rusia u otra parte —la que a su tiempo tomará el lugar de la difunta civilización de Europa.

Pero sería un error patear la escalera de la historiografía europea antes de haber hallado dónde hacer pie en el nuevo mundo. El hecho de que Europa occidental haya perdido su posición de liderazgo mundial no afecta la significación de la tradición histórica europea. Así, en lugar de decir "adiós a la historia europea", como Alfred Weber y ahora el profesor Barraclough lo ha hecho, yo abogaré más bien por un "retorno a la historia europea", pues creo que únicamente por vía de Europa y de la tradición histórica occidental es posible encarar aquella historia universal del mundo que fue durante tanto tiempo el ideal de los filósofos de la historia.

A lo largo del pasado, hasta hace uno o dos siglos, el mundo histórico no era una unidad inteligible. Estaba compuesto de un número de civilizaciones independientes, las que eran como mundos separados, cada uno con su propia tradición histórica y su propia idea de la historia mundial. Durante los últimos mil años dichas grandes civiliza-

ciones mundiales han sido cuatro en número: China, la India, el Islam y Europa (o más bien la Cristiandad, pues la división entre civilización occidental y sus grandes vecinos orientales siempre fue religiosa antes que geográfica).

Cierto, el aislamiento de esas cuatro culturas jamás fue completo. Europa estaba en contacto con el Islam, el Islam estaba en contacto con la India y la India estaba en contacto con la China. Pero estos contactos no eran muy profundos. En particular, no llegaban a un conocimiento de las tradiciones históricas de los otros, de modo que cada civilización tendía a ignorar el pasado de las otras. Además, dichas cuatro civilizaciones distaban de tener alcance mundial. En conjunto representaban un islote de alta civilización en un océano de oscurantismo. Y estos territorios bárbaros marginales se veían como existentes fuera del tiempo, así como en las fronteras del mundo del espacio. Eran tierras sin historia y aún sin humanidad común.

Ahora bien, la significación única de Europa para el desarrollo de la historia mundial se ha de hallar en el papel que ha hecho al romper el aislamiento de las antiguas civilizaciones mundiales y poner el desconocido mundo exterior bajo la luz de la civilización y de la historia. Esta hazaña es de tan capital importancia que nada se le puede comparar en la historia humana desde la creación original de la más alta civilización (la que sin embargo precedió al alba de la historia). Sea lo que fuere lo que está hoy ocurriendo en Europa, o pueda ocurrir en el futuro, nada puede afectar la significación de aquel cambio de alcance mundial. Debe sin embargo admitirse que la historiografía europea moderna ha fracasado en hacerle justicia. El profesor Barraclough tiene mucha razón en criticar la

atención desproporcionada que se prestó a la historia política y diplomática de Europa occidental y a los Estados Unidos del Norte —al sistema inglés de los partidos, a Federico el Grande y Bismarck y demás— en comparación con el importantísimo problema de la relación de Europa con el mundo exterior. En esto el prejuicio nacionalista y político de la historia moderna ha hecho apartar la atención de los cambios pivotaes entre las épocas, que han sido la contribución real de Europa a la historia mundial.

Es verdad que el terreno de observación es poderosamente amplio y desborda todos los límites convencionales de la historia académica convencional. El primer paso en este proceso —la ruptura de las barreras oceánicas del Mundo Antiguo por los navegantes portugueses y españoles— es sin duda bastante familiar; y sin embargo aún aquí se han dedicado estudios comparativamente escasos al trasfondo social y económico del movimiento y al problema de la continuidad entre las nuevas formas del colonialismo y aquellas que ya habían sido desarrolladas por las repúblicas marítimas italianas en sus establecimientos del Mar Negro y el Levante.

La segunda etapa del movimiento europeo mundial —la penetración del mundo cerrado de las otras civilizaciones del mundo antiguo— fue un proceso mucho más gradual, desde que empezó temprano, en el siglo XIII, con los primeros grandes viajes de los Monjes y de Marco Polo al Asia Central, a la India y a la China, para continuar a través de los siglos ininterrumpidamente hasta ahora. En esto fueron los misioneros cristianos quienes hicieron el papel principal, aunque el nombre de Marco Polo muestra que el elemento económico también estuvo presente desde el comienzo. Fueron sin embargo los

grandes misioneros como Francisco Javier, Matteo Ricci, Rodolfo Acquaviva, Roberto de Nobili y los demás, quienes a la vez en India, China y Japón fueron los primeros en establecer el contacto entre el Este y el Oeste, en el más elevado nivel cultural. Por sobre todo, la misión jesuítica a China en el siglo XVII y comienzos del XVIII fue única por su doble hazaña de convencer a los eruditos chinos del valor científico de la cultura europea y revelar a Europa toda la extensión de la cultura china —de su historia, su literatura y sus instituciones. Y creo legítima censura de nuestros métodos corrientes en la enseñanza de la historia, la de que por cada cien personas que están familiarizadas con los nombres de los exploradores geográficos como Tasman y Dampier y Bougainville, hay apenas una que sepa los nombres de los eruditos que descubrieron la cultura china, tales como Ricci, Couplet, de Mailla y du Halde.

La única excusa para esto es que la obra de los grandes misioneros y eruditos jesuitas pertenece a la etapa inicial de la expansión mundial europea y no llevó directamente a la triunfante expansión de la tercera etapa. La hegemonía mundial de la cultura occidental fue cumplida por los tres grandes cambios que tuvieron lugar en el siglo XVIII: primero, la europeización de Rusia, única provincia de la cristiandad que había quedado aislada de Occidente desde la época de la conquista mongol hasta la época de Alejo y Pedro el Grande; segundo, el establecimiento de un centro autónomo de cultura occidental fuera de Europa en Norte América; y tercero, la conquista británica en la India. Debido a estos desarrollos la influencia de la cultura europea, que hasta entonces había quedado limitado a las costas y las islas, penetró en el corazón de los continen-

tes asiático y americano para someter gradualmente los recursos y el comercio del mundo no-europeo a la nueva organización económica y técnica de Occidente.

Durante la gran época del capitalismo occidental, el mundo entero quedó abierto a las empresas del financiero y el mercader occidentales y a la habilidad del técnico y el ingeniero occidentales. Por todo el mundo los europeos y los americanos buscaban nuevas fuentes de riqueza y abrían nuevos mercados y nuevos canales comerciales. Durante su período central, desde la época de Adam Smith a la de Cobden y Bright, este movimiento económico fue cosmopolita antes que imperialista en espíritu, y se inspiraba en los ideales de la ilustración liberal. El proceso que ahora se mira como la explotación de las clases y los pueblos débiles por el capitalismo occidental era visto por los contemporáneos como el gran medio del progreso mundial y de la paz internacional. Según palabras de John Stuart Mill, "podría decirse sin exageración que la gran extensión y el rápido incremento del comercio internacional, al ser la principal garantía de la paz del mundo, es el gran elemento permanente de seguridad para el progreso ininterrumpido de las ideas, las instituciones y el carácter de la raza humana". En el pasado, "el patriota deseaba ver débiles, pobres y mal gobernados a todos los pueblos, menos el suyo propio; ahora ve en la prosperidad y el progreso de todos una fuente de riqueza y de progreso para su propio país".³

Y estas ideas no eran tan absurdas como hoy lo parecen. En la medida que los economistas y los polí-

³ *The Principles of Political Economy* (ed. Ashley), 1909, pág. 582.

ticos aceptaban la ideología liberal, estaban más interesados en la expansión del comercio que en la conquista territorial, y el establecimiento de un sistema de comunicaciones en escala mundial se miraba como de interés para todos los pueblos civilizados. Como la vía romana era a la vez el órgano y el símbolo de la Pax Romana, del mismo modo el barco de vapor, el ferrocarril y el telégrafo eran los órganos de la nueva unidad mundial pacífica que era el ideal de los economistas liberales de Occidente.

Ni fue dicha expansión de la cultura occidental puramente material. Implicaba el adelanto del saber y la comunicación de las ideas —y eso en ambas direcciones—. Hacia fines del siglo XVIII la ciencia occidental empezó a prestar atención a los misioneros jesuitas, que revelaban un mundo desconocido de religión y filosofía orientales. El descubrimiento de la literatura sánscrita (por Anquetil-Duperron, Sir William Jones, Sir Charles Wilkins y Henry Colebrooke) fue uno de los acontecimientos que más hicieron época en los tiempos modernos. En Occidente, preparó el camino para un renacimiento oriental que tuvo profunda repercusión en el pensamiento europeo, especialmente en Alemania y Francia, en las primeras décadas del siglo XIX. Al mismo tiempo en Oriente la influencia de las ideas occidentales, combinada con el interés europeo en el estudio del sánscrito, produjo cambios importantes en la cultura hindú. La difusión de la enseñanza, el desarrollo de las literaturas vernáculas, sobre todo del bengalí, y la influencia de personalidades como Ram Mohun Roy (1780-1833) y Debendra Nath Tagore abrieron el camino a un renacimiento de la cultura hindú y al crecimiento de una nueva clase culta y un nuevo espíritu nacional. Así fue el Oeste el que creó el nacionalismo indostánico, dando a la

India un nuevo sentido de sus valores y capacidades culturales.

Este proceso bi-facético de estudio científico occidental y despertar cultural prosiguió por todo el Oriente durante el siglo XIX, para extenderse en la presente centuria a los pueblos más primitivos de África y el Pacífico. En esto Europa logró algo que jamás se había hecho antes, desde que ni los griegos ni los árabes ni los persas, pese a interesarse en los modales y las costumbres de pueblos extraños, jamás alcanzaron éxito en penetrar el espíritu de las sociedades que estudiaban, hasta comprender su cultura como un todo viviente. Esto se ha convertido hoy en el procedimiento normal del antropólogo social, pero sus orígenes son mucho más antiguos que la antropología científica, y se han de buscar en los nuevos estudios orientales e históricos. La *Relación de Edward Lane sobre los Modales y las costumbres de los Modernos Egipcios*, publicada en 1836, es el tipo clásico de lo que quiero decir, aunque sin duda no es de ningún modo el más temprano ejemplo. Me parece estar en íntima relación con las realizaciones de los historiadores del siglo XIX —con obras como la de Tocqueville sobre la democracia americana, por un lado, y el libro de Fustel de Coulanges sobre la Ciudad Antigua o el estudio de Burckhardt sobre el Renacimiento por el otro. No hay duda de que este nuevo humanismo histórico y sociológico era la obra de una pequeña minoría selecta. Por un hombre como Lane o Mountstuart Elphinstone o Brian Hodgson, había cientos de Jos Sedleys o William Hickeys, y de haber habido más del primer tipo, la historia del mundo moderno habría sido muy diferente.

Mas por otro lado puede alegarse que fueron los "Hijos de Marta" de Kipling, los ingenieros y fun-

cionarios del servicio civil e inspectores de sanidad, quienes cumplieron la tarea esencial de abrir brecha en la heredada tiranía del prejuicio y la costumbre e imponer un nuevo orden científico y técnico sobre un centenar de puébls que lo recibían de mala gana. Puede objetarse que esta función pudo haber sido llenada por los pueblos orientales mismos, sin el control de los occidentales. Pero el Japón es el único ejemplo de un pueblo que acepta un cambio radical en su modo de vida sin estar obligado a hacerlo por la fuerza económica o política de Occidente. La reacción natural del nacionalismo oriental ante el contacto occidental era reaccionaria en los dos sentidos de la palabra. Aquellos nacionalistas o tradicionalistas reaccionarios que acaudillaron la resistencia al imperialismo occidental en el siglo XIX no eran de ningún modo inferiores en carácter a los líderes de los más recientes movimientos nacionalistas —algunos de ellos, como Abd al Khadir en Argelia, Shamyel en el Cáucaso, el Califa Abdullah en el Sudán Egipcio, fueron figuras heroicas, pero estaban condenados a inevitable derrota porque no poseían las técnicas y la organización científica de la civilización a que se resistían. Todos los triunfos del moderno nacionalismo oriental fueron la obra de hombres con educación occidental, quienes eran capaces de usar las ideas y el saber del Oeste al servicio de sus propios pueblos.

Con todo, esta nueva clase era más literaria que científica en su entrenamiento. Se componía, especialmente en la India y el Cercano Oriente, de abogados, periodistas y maestros de escuela, antes que de ingenieros, doctores y economistas. Por mucho tiempo quedó suspendida entre dos mundos —llena de entusiasmo por la civilización material y los ideales democráticos de Occidente, pero con

apego aún profundo a la memoria de sus antiguas tradiciones culturales.

De aquí, la ambivalencia de los movimientos nacionalistas modernos. La *intelligentsia* occidentalizada obraba como punta de lanza de los movimientos nacionales de masa, que estaban animados por una xenofobia anti-occidentalista. Pero desde el momento que la independencia quedaba asegurada, ellos tomaron la posición de los administradores europeos y procedieron a modernizar la sociedad oriental de modo mucho más drástico que el que jamás habría osado el antiguo colonialismo. Y esta tendencia es más pronunciada en los Estados comunistas, donde los tradicionales cimientos religiosos de la cultura oriental están siendo destruidos de modo más despiadado que por el poder ajeno del capitalismo occidental, el que tiene raíces mucho menos profundas. Así el movimiento de cambio mundial inaugurado en Europa hace varios siglos ha sido hoy tan completamente asimilado por el Oriente, que ahora es llevado adelante por aquellas fuerzas mismas que más hostiles son a Occidente. Y aunque puede muy bien significar el final del predominio político de Europa, no puede por cierto emplearse como argumento contra la significación de las realizaciones occidentales. De hecho es un proceso previsto y anticipado por algunos de los típicos representantes del liberalismo ochocentista —y tal vez setecentista—, pues su idealismo era cosmopolita antes que nacionalista en su espíritu. Como lo proclamó Walt Whitman, el más agresivo propulsor de Occidente, la gran aventura del hombre occidental, el descubrimiento del Nuevo Mundo, es a la vez un viaje a la India y algo más que la India; el viaje del retorno del espíritu a su sabiduría primitiva —la comprensión del pasado y la aprehensión del conjunto, y el

encuentro de los dos polos opuestos del globo en una humanidad unificada.

El idealismo liberal parece muy alejado de los conflictos raciales y culturales de la situación actual, no sólo en Europa, sino también en Asia, África y el Medio Oriente. Sin embargo somos testigos de intentos de vasto alcance por establecer relaciones entre las culturas oriental y occidental y por crear un sistema organizado de orden mundial, siendo ambos movimientos resultados directos de las ideas occidentales en el siglo XIX. Sin duda es demasiado fácil concebir el fracaso de dichas tentativas y el retorno por vía del nacionalismo oriental y africano a un sistema de culturas cerradas. Pero esto no ofrece perspectivas reales para un nuevo ciclo cultural creador. Antes sugiere la llegada de una nueva edad oscura y la gradual declinación de los cartabones de cultura. La única alternativa real de la tradición liberal de Occidente es la del comunismo oriental, y este se halla tan íntimamente comprometido con los principios de la ciencia y la tecnología occidentales y con una versión de las ideas políticas y sociales de Occidente, que apenas puede considerarse como representativa de la cultura oriental.

Pero tampoco puede ser considerado como enteramente occidental. Parece una especie de *tertium quid*: poder intermedio en posición algo similar respecto del Estado europeo y el socialismo occidental, a la del zarismo reformado de Pedro el Grande respecto de la Monarquía Ilustrada de Europa en el siglo XVIII. Mas pese al camino andado por el comunismo ruso y oriental, alejándose en la práctica de sus orígenes marxistas, sigue aún enteramente fiel a la teoría marxista, y más que nada en su teoría de la historia. La filosofía comunista de la historia es aún la teoría original deducida por Marx de su

estudio de la política francesa, la economía inglesa y la metafísica hegeliana. Y a pesar de todos los intentos hechos para ajustar dicha teoría a las realidades no-europeas, el sistema aún conserva claras señales de su origen occidental, siendo plenamente inteligible únicamente cuando se lo ve en su marco original del Occidente europeo en el siglo XIX.

Es posible sin duda explicar el desarrollo del comunismo en términos diferentes y no occidentales. Podía considerársele como una reversión a las tradiciones sociales y políticas del Estado oriental. Después de todo, en la propia juventud de Marx se lleva a cabo un notable experimento de capitalismo estatal en el Cercano Oriente, el que en muchos aspectos anticipaba el reciente desarrollo de la planificación estatal en los países comunistas. En la primera mitad del siglo XIX Mehemet Alí llevaba a cabo una reorganización revolucionaria de la economía nacional egipcia. Los terratenientes eran expropiados, se introducía un nuevo sistema de irrigación, y los campesinos eran obligados a cultivar nuevas semillas para el mercado de exportación. Al mismo tiempo se creaban nuevas industrias y se establecían fábricas estatales. Hacia 1830 dícese que el noventa y cinco por ciento de las exportaciones totales y el cuarenta por ciento de las importaciones se hacían por cuenta del Estado.

Es fácil ver un paralelo entre esta osada tentativa de colectivizar e industrializar una economía pastoril por control burocrático directo, y lo que Stalin hizo en Rusia bajo los diversos planes quinquenales; hasta los detalles son similares —la resistencia de los kulaks, el sabotaje contra las nuevas máquinas, la escasez de bienes de consumo y el sacrificio del nivel de vida campesino a las exigencias del sistema estatal de comercio. Por supuesto que

ninguno de los dos sistemas tiene mucho en común con el ideal marxista del Estado obrero, aún bajo la dictadura del proletariado.

Mas por cierto que esto sea, no es reconocido por los comunistas mismos. Ellos están obligados a seguir fieles en teoría al aspecto occidental del comunismo, pues es dicho elemento el que le da al movimiento su prestigio popular. Puesto que si el comunismo se mirase como un retorno a la tradición oriental de autocracia estatal, si Stalin fuese tenido por un Mehemet Alí ruso, ya no despertaría más las esperanzas de las masas, desde que representaría la causa del opresor antes que la de los oprimidos. Los elementos que en el marxismo se derivan de la común tradición del socialismo y la democracia occidentales —la apelación a la justicia, a la humanidad y a los derechos del hombre, aun cuando no estén realizados en la práctica totalitaria del Estado comunista, son aún absolutamente esenciales al éxito de la propaganda comunista en Oriente no menos que en Occidente; y así el comunismo sigue comprometido con los ideales sociales de Europa occidental.

Lo mismo ocurre con el nacionalismo oriental. También éste debe su prestigio y sus cualidades positivas a los ideales políticos que tomó de Occidente. El nacionalismo moderno es planta exótica en Asia y África y su difusión siguió estrechamente a la expansión de la enseñanza occidental. Si pierde esta levadura de ideales occidentales y se transforma en una reacción xenofóbica negativa contra Occidente, se vuelve también una fuerza destructiva. Vimos esto en la India, en la época de la partición, cuando las antiguas lealtades de masa se afirmaron en su desnuda violencia elemental y los cultos dirigentes del nacionalismo hindú retrocedieron horrorizados. Pero el ejemplo tal vez más notable de la fuerza

del elemento occidental en el nacionalismo oriental es el caso de Turquía moderna, donde el renacimiento kemalista surgido en la hora de la derrota, para salvar a la nación turca de la conquista extranjera, acabó por transformar a Turquía en un Estado secular moderno, sobre bases estrictamente occidentales.

Así me parece imposible evitar la conclusión de que las nuevas Asia y África que emergen con tal revolucionaria repentinidad, no representan sencillamente la reacción de la cultura asiática o africana contra la influencia de una civilización occidental y de la sociedad internacional de Occidente a un mundo extra-europeo.

Es un proceso que puede compararse con el movimiento de la liberación nacional de los Balcanes en el siglo XIX, por diverso que sea en su escala y en sus resultados. Pues la liberación de los Balcanes no significó el retorno a las tradiciones culturales de su pasado bizantino; significó la apertura de los Balcanes a la civilización occidental y la gradual incorporación de las naciones liberadas a la sociedad de los pueblos europeos. Podría objetarse en el caso de Asia que esta expansión de la civilización occidental fue la obra del colonialismo y que la destrucción del colonialismo es la *raison d'être* del nacionalismo oriental. Ciertamente, el colonialismo fue la primera etapa del proceso. Como lo escribió Carlos Marx hace más de un siglo, en un artículo sobre la India en el *New York Times* del 8 de agosto de 1853, Inglaterra debía aniquilar la antigua sociedad asiática antes de que fuera posible echar los cimientos materiales de la sociedad occidental en Asia. Pero una vez cumplida esa función, el colonialismo ejerció una influencia restrictiva, protegiendo las instituciones y los intereses arraigados en el antiguo or-

den, como lo vemos en el caso de los príncipes hindúes y de los Estados amigos. El nuevo orden en Asia es la obra de las nuevas clases creadas por la educación occidental y la economía occidental, y ellas tienen más cosas en común con sus opuestos números en Europa y América —profesores y periodistas e industriales y políticos— que con los sacerdotes y los príncipes y los campesinos, quienes eran los auténticos representantes de la tradición cultural asiática.

A la vez en los países comunistas y en los no-comunistas, los principales problemas que deben enfrentar las nuevas sociedades son educacionales y tecnológicos. Ellos deben llevar a cabo con mucha rapidez y en gran escala, cambios, introducidos lentamente, paso a paso, en Europa y América en el curso de los siglos. Aunque todos ellos tienen plena conciencia de las grandes tradiciones de la cultura oriental, no pueden volver la mirada a dichas tradiciones para guiarse en la tarea que deben cumplir. Aún en la educación, donde las realizaciones de las antiguas culturas eran más notables, la ruptura con el pasado ha sido casi completa. En la India la educación occidental se hallaba firmemente establecida mucho antes de la independencia, y aunque hubo naturalmente una reacción contra el occidentalismo extremo de la educación tipo siglo XIX, no se trató en ninguna forma de un retorno a la tradición bramánica. En China, por otro lado, la gran tradición educacional de Confucio era aún dominante en el siglo XIX, pero constituía el obstáculo más formidable para las nuevas ideas y, por lo tanto, fue tratada por los reformadores como fuerza reaccionaria.

Así a un tiempo en la educación, la tecnología y la economía política, los pueblos de Asia vuelven

la mirada más bien al Occidente moderno que al antiguo Oriente, en busca de ayuda económica práctica y teórica y de principios científicos y políticos: mientras a la vez su nacionalismo se basa en una ideología anti-colonial y anti-occidental que los vuelve intensamente sospechosos de toda influencia política occidental. Y estas dos tendencias contradictorias son la explicación real del adelanto del comunismo en Asia. El comunismo apela a los pueblos de Asia porque les ofrece la alternativa de un orden tecnológico moderno, distinto del occidental que han conocido, y opuesto a él —al antiguo colonialismo inglés y holandés y al nuevo imperio comercial norteamericano. De aquí que los no-comunistas se hallan con un serio *handicap* desde que su ideología nacionalista les hace difícil cooperar con Occidente de tan buena gana como China coopera con la U.R.S.S., pese al hecho de que esta última exige cambios mucho más drásticos en el modo de vida asiático y en sus tradiciones religiosas y en sus instituciones. Pero cualquiera sea el partido que triunfe, la invasión del Oriente y de Africa por las ideologías y las tecnologías occidentales prosigue sin cesar y las instituciones y tradiciones de la antigua cultura continúan declinando.

Parece como si el mundo entero, Oriente y Occidente, fuese movido por dos rutas diferentes hacia la misma meta, hacia una común civilización mundial, basada en la ciencia, en la democracia social y en la educación popular.

Pero estas dos rutas están muy separadas una de otra: por un lado los modos del nacionalismo democrático, dividido y con muchas ramas, y por otro el recto, duro y sangriento camino público de la revolución comunista; de modo que en vez de lle-

var las naciones hacia una meta común, parecen llevarlas por vías separadas a la destrucción de la civilización, al intensificarse el conflicto ideológico y comunal.

En este total de la situación mundial, Europa occidental ya no puede tener la esperanza de hacer un papel político preponderante, sea para bien o para mal, pero la civilización occidental en su extensión moderna a América y Rusia sigue siendo aún el corazón del conflicto y el centro de la moderna historia mundial.

Y si queremos comprender las raíces del conflicto y la fuente de los movimientos revolucionarios del cambio que está transformando y tal vez destruyendo al mundo, es a Europa en el sentido tradicional que debemos volver la mirada. Así como la nueva ciencia y la nueva tecnología son europeas en sus orígenes, también lo son los conflictos políticos e ideológicos de nuestro tiempo. Estos conflictos fueron en su origen europeos, remontándose a la época de la Revolución Francesa y a los conflictos de partido que dividieron a los socialistas y a los nacionalistas liberales occidentales en el siglo XIX, a los días en que Marx y Mazzini, Bakunin y Louis Blanc, Kossuth y Herzen vivían juntos en exilio y peleaban sus pequeñas guerras ideológicas en casas de huéspedes londinenses. Pero hoy tales conflictos son peleados por sociedades asiáticas de masas, que nada saben de aquellos cómodos antecedentes del siglo XIX, sociedades que no son ni burguesas ni proletarias, y cuya idea de nacionalidad se basa en vastas civilizaciones comparables a Europa o a la Cristiandad, más que a las unidades políticas históricas, como son las naciones del Occidente europeo.

Sin embargo, el estudio del pasado europeo es

aún relevante para la moderna historia mundial, desde que Europa fue la fuente originaria del movimiento de cambio en que el mundo entero se halla envuelto ahora, y es en la historia europea que hallamos la clave para comprender las ideologías del mundo moderno. De hecho debe admitirse que los historiadores mismos tienen pesada parte de responsabilidad por la creación de estas ideologías. Puede afirmarse sin duda que la historia ideológica, tal como la encontramos en la *Breve Historia del Partido Comunista*, de Stalin, o *El Mito del Siglo XX*, de Rosenberg, es una caricatura grotesca de la verdadera historia. Con todo tales perversiones habrían sido imposibles, de no haber habido algo muy erróneo en la historia europea en la segunda mitad del siglo XIX.

El moderno nacionalismo jamás se habría vuelto tan formidable, de no haber sido inflado por el genio de los grandes historiadores nacionales del siglo XIX, y del mismo modo la parodia staliniana de la historia socialista jamás habría sido posible sin la obra de Carlos Marx, hombre de genio cuyas reales dotes históricas estaban pervertidas y envenenadas por su genio para el odio.

Pero no hay razón alguna para que la historia siempre se haya de emplear como servidora de la propaganda ideológica. Es tiempo de que retornemos a la tradición de los grandes orientalistas e historiadores europeos de que me ocupé anteriormente —hombres que no se ocupaban en las ideologías políticas sino en pacientes investigaciones y en interpretar el pensamiento y las instituciones sociales de otros pueblos. Lo que necesitamos es un nuevo análisis histórico de todo el proceso del cambio mundial, siguiendo las huellas del movimiento desde Occidente hacia Oriente, teniendo en cuenta

los nuevos factores que emergen en cada etapa del proceso.

Este proceso es tan grande que trasciende todas las interpretaciones ideológicas corrientes. Es no sólo una revolución económica en el sentido marxista, ni siquiera un proceso de expansión colonial por parte de los Estados nacionales de Occidente. Es la creación de un área más vasta de comunicaciones humanas, que está llegando a comprender el mundo entero. Para entenderlo necesitaremos, por una parte, la ayuda de los historiadores occidentales que pueden trazar la filiación hasta sus orígenes en el pasado europeo, y por otra, la obra de los orientalistas que pueden apreciar la parte de las culturas no-europeas y comprender sus reacciones en el complejo de la civilización moderna.

LA REVOLUCION EN LA CULTURA OCCIDENTAL

2

RENACIMIENTO Y REFORMA

El período de la historia moderna que se extiende desde la Reforma hasta la Revolución Francesa es muy difícil de estudiar y creo que hay verdadero peligro de que pueda descuidárselo cada vez más, especialmente por parte de los eruditos católicos. En el pasado, y de hecho hasta hace poco tiempo, este período se consideraba como "historia moderna" y era principal objeto de estudio no sólo para historiadores literarios, como Macaulay y Carlyle y Froude, sino también para hombres de gran saber, como Ranke y Acton, cuyos vastos conocimientos y poderes de investigación jamás fueron sobrepasados. Pero hoy la historia moderna ha adquirido nuevo significado. Los historiadores dedícanse cada día más al estudio del pasado inmediato. Nuevos campos de estudio se ponen bajo el dominio de la historia, mientras las guerras y revoluciones por las que el mundo ha pasado en la actual generación, han cambiado nuestra perspectiva y han hecho de la Europa del siglo XVII algo tan remoto —y para los católicos tal vez más— que la Europa del siglo XIII. Estas centurias ya no

pertenecen a la historia moderna. Aunque no son medievales en sentido técnico, son, por así decir, una nueva edad media que separa la Europa moderna de la Cristiandad medieval.

✓ Sin embargo, aunque este período ya no pertenece a la "historia moderna", conserva aún su importancia, desde que es la época en la cual surgieron Europa y el mundo modernos. Es la época que vio la expansión de la cultura occidental, desde su centro originario en el Occidente europeo hasta América y el mundo. Y tiene para los cristianos interés peculiar y trágico, porque fue la época que vio la división de la Cristiandad, cuando los mundos católico y protestante asumieron sus formas actuales y la cultura occidental empezó a sufrir el proceso de secularización que sólo se ha completado en nuestros días. Si no comprendemos aquella época, no podemos decir que comprendemos la cultura europea de ningún modo, y ni siquiera la cultura americana.

Con todo es una época para nosotros muy difícil de entender; en cierto modo más difícil que la alta Edad Media. En primer lugar, siempre se nos enseñó a estudiarla desde un punto de vista estrictamente nacional. Y aunque es bastante fácil estudiar la Inglaterra de los Tudores o la Francia de Luis XIV desde dicho ángulo nacional, eso vuelve tanto más difícil estudiar a Europa como un todo. Pues entonces, como siempre, los típicos movimientos europeos cruzaban las fronteras nacionales y planteaban complejas relaciones internacionales que cambiaban la parte nacional, así como la europea, del conjunto. El Renacimiento, la Reforma, la Restauración católica, el Iluminismo, fueron todos los movimientos internacionales, aunque cada uno de ellos debió mucho al liderazgo de algún pue-

blo determinado. Pues aunque es natural y justo que estudiemos la historia política en términos de Estado o unidades políticas, también es justo que estudiemos la civilización en términos de cultura.

Pese a las dudas del positivismo, una cultura es precisamente una realidad sociológica, tanto como un Estado. De hecho es tanto más real cuanto mayor contenido social tenga. Porque es a la vez un modo común de vida basado en una tradición social común, y también una comunidad espiritual basada en creencias e ideas comunes. Pero mientras esta concepción de la cultura se ha vuelto fundamental en la obra del estudioso de la prehistoria y del antropólogo modernos, es relativamente poco familiar para el historiador de la Europa moderna. Y es principalmente a este respecto que el período de que hablo es tan difícil de estudiar, desde que pese a la inmensa riqueza y variedad de la literatura histórica, hay una falta notable de obras básicas sobre la cultura europea en conjunto, especialmente durante el siglo XVII, cuando la cultura barroca de la Europa católica trascendió las fronteras nacionales y políticas, como lo había hecho la cultura de la Cristiandad medieval.

✓ Esto es especialmente desafortunado porque la época de que hablo empezó con dos grandes movimientos internacionales —el Renacimiento y la Reforma— que tuvieron profunda influencia en la cultura europea y no pueden ser explicados en términos políticos o nacionales. Como no pueden ser explicados el uno por el otro. Pese a las complejas e íntimas relaciones entre ellos, ambos son, a la vez, aspectos de la gran revolución cultural debida a la disolución de la unidad medieval del Cristianismo occidental y a la reorganización de los diferentes

elementos de la cultura occidental según nuevos modelos. A lo largo de las centurias medievales desde Carlomagno hasta el Concilio de Constanza, la unidad del Cristianismo occidental había sido la base de la cultura del Occidente europeo. Es sin duda fácil exagerar e idealizar aquella unidad; pero cuando todo se ha dicho, queda el hecho de que la Iglesia católica era el molde en que se echaban todos los diversos elementos de la sociedad occidental, para fundirse en una unidad cultural, lo que daba a los pueblos de Occidente no sólo una fe común, sino una común educación intelectual, una ley moral común, y un sistema común de organización. Técnicamente la organización era eclesiástica, pero permeaba cada aspecto de la vida social y en muchos aspectos era más fuerte y más efectiva que la naciente organización política del Estado europeo. Pues era el Papa y no el Emperador quien constituía la verdadera Cabeza de la Cristiandad, y ejercía una autoridad super-política real sobre Reyes y Príncipes de la Europa occidental.

Sin embargo esta supremacía papal no implicaba una hegemonía italiana. El centro de la cultura común hallábase al norte de los Alpes, en el área comprendida entre el Rin, el Ródano y el Loira; y era en este centro que los movimientos creadores de la cultura medieval tuvieron su origen. En los siglos VIII y IX era el centro del Imperio carolingio y de la cultura carolingia. En el X y XI era la fuente del movimiento de reforma eclesiástica y monástica que tuvo su centro en Lorena y Borgoña; y fue la alianza de estos dos movimientos con el Papado lo que determinó la forma de la Cristiandad medieval y el carácter de su cultura. Así también, en el período siguiente, dicha área era la fuente del movimiento de las Cruzadas y de

la Reforma cisterciense, y el centro del movimiento universitario, de la filosofía escolástica y de la arquitectura y el arte góticos.

Pero la baja Edad Media vio la declinación de todos estos movimientos, excepto el último. El monaquismo decayó, las Cruzadas fueron abandonadas, la síntesis escolástica desintegróse bajo la influencia del Nominalismo, y la alianza entre el Papado y el movimiento de reforma eclesiástica quedó disuelta. Y al mismo tiempo el área focal de la cultura medieval fue dividida y arruinada por el destructivo conflicto de la Guerra de los Cien Años y las luchas intestinas entre Francia y Borgoña. El Concilio de Constanza representó un esfuerzo final de la Cristiandad medieval para recuperar su unidad perdida. En adelante, el eje de la cultura occidental giró hacia el sur.

Durante la Edad Media formábase en las ciudades italianas una nueva especie de sociedad que difería radicalmente de la sociedad feudal de la Europa nórdica y tendía a reproducir los viejos cartabones de la cultura ciudadana mediterránea. Al tiempo que declinaba la cultura nórdica, aquella cultura mediterránea rediviva creció en vigor y confianza en sí, volviéndose cada vez más consciente de las grandes tradiciones del pasado. Esta conciencia fue acrecentada por el hecho de que las ciudades italianas eran ahora el poder dominante en el Mediterráneo oriental y entraron por ello en contacto con una civilización más antigua y refinada que la de la Europa continental. Pues aunque el Imperio Bizantino estaba moribundo, la cultura bizantina era aún una fuerza viviente, y el comienzo del siglo XV estaba aún marcado por cierta restauración cultural inspirada en tradiciones helénicas, en cuanto eran diferentes de las tradiciones

bizantinas. Los centros de esta restauración hallábanse en la Grecia europea, en Mistra, en el Peloponeso y en Atenas, que era a la vez la capital de la dinastía florentina y el lugar en que se encontraban las influencias bizantina e italiana. Así en la época del Concilio de Florencia (1439) los dos movimientos de la cultura italiana y de la cultura griega pudieron encontrarse en términos de igualdad, y el advenimiento de eruditos bizantinos, como Manuel Crisolaras, Gemistos Plethon, Demetrio Chalcóndilas, Teodoro Gaza y el Cardenal Besarión estimularon el renacimiento de la cultura griega en Italia. Aunque los historiadores del siglo XIX a menudo interpretan este movimiento como neopagano y hostil a las tradiciones de la cultura cristiana, de hecho fue mirado con favor por la Iglesia, y sus representantes principales a lo largo de todo el Renacimiento conservaron posiciones claves en la corte y la cancillería papales. De hecho la alianza entre el Papado y los humanistas fue uno de los rasgos dominantes de la cultura del siglo XV, y reemplazó la alianza entre el Papado y los reformadores monásticos, característica de los siglos XI y XII.

Entretanto en la Europa del Norte persistía la preocupación acerca de la reforma eclesiástica. Pero ya no iba asociada con el monaquismo o con el Papado. Más bien tendía a expresarse en movimientos heréticos o cismáticos, y a aliarse con las fuerzas nacientes del nacionalismo y del Estado nacional, como lo vemos en el movimiento de los Husitas o en el de Wyclef que lo precedió. Aún el movimiento reformista más ortodoxo que se expresó en los Concilios de Constanza y de Basilea volvióse cada vez más hostil al Papado, de modo que en el preciso momento que el Papa Eugenio IV

y el Emperador y Patriarca bizantino habían logrado poner término al viejo cisma entre Oriente y Occidente, el Occidente, representado por el Concilio de Basilea, deponía al Papa y afirmaba la supremacía del Concilio General contra el Papado.

Es verdad que el cisma de Basilea pronto llegó a un fin sin gloria, pero la neutralidad manifestada por Alemania y tantos príncipes de la Europa del Norte mostró cuán dudosa se había hecho la lealtad de Occidente hacia la unidad de la Cristiandad. Durante los setenta años siguientes la importancia de la cuestión de la reforma eclesiástica reconocióse universalmente, pero no hubo ninguna acción efectiva. El Papado se fue absorbiendo cada vez más en la política italiana, mientras los gobernantes nórdicos aprovechaban el clamor por la reforma como excusa para extender su contralor sobre la Iglesia en sus dominios. Ni debemos suponer que el interés en la reforma estaba confinado en el partido conciliar o en la Europa del Norte. Los italianos, e incluso los humanistas mismos, tenían plena conciencia de la necesidad de la reforma. El más grande de los humanistas, el Papa Pío II, fue también uno de los últimos campeones de la unidad de la Cristiandad medieval y de la idea medieval de la Cruzada, aunque a la vez advertía muy bien la declinación de aquellos ideales y el modo en que las rivalidades nacionales y las ambiciones políticas estaban destruyendo la unidad de la sociedad cristiana.

La situación europea estaba madura para una explosión. Martín Lutero fue sencillamente el dirigente revolucionario de genio apasionado que puso fuego a la mecha. Era la encarnación viviente de todos los elementos que en la Europa del Norte eran más extraños a Roma y a la nueva cultura medi-

terránea. Apelaba del helenismo para ante el hebraísmo, del humanismo italiano para ante la emoción religiosa nórdica, del Papado romano para ante la Nobleza Cristiana de la Nación Germánica. Había sin embargo un terreno en que estaba de acuerdo con los humanistas: compartía su repugnancia por el ascetismo. Las circunstancias de su conversión lo hicieron reaccionar con extraordinaria violencia contra la vida monástica y el ideal ascético en que ella se basaba, por encima de todo, contra el ideal de la virginidad. Y éste fue uno de los aspectos más revolucionarios de su obra, pues los monjes habían sido los constructores de la Cristiandad occidental. Habían dominado la cultura medieval desde sus comienzos hasta el siglo XIII, cuando su influencia fue reemplazada por la de los frailes, quienes representaban el mismo ideal ascético en una forma más popular y personal.

Por añadidura el monaquismo no era peculiar a la Cristiandad occidental. Era común a todo el mundo cristiano desde Rusia a Abisinia, y a todo el pasado cristiano desde el siglo IV, de modo que su destrucción cambió no sólo el modelo social e institucional de la cultura medieval, sino también los ideales morales y espirituales de la vida cristiana. La religión fue secularizada en el sentido de que se la reorientó del claustro al mundo, y halló su centro en la familia y en el activo cumplimiento del fin terreno del hombre. No hay duda de que todo esto era secundario a los ojos de Lutero, respecto a la doctrina evangélica fundamental de la salvación por la fe sola. Pero el elemento destructor de la revolución protestante fue de alcance mucho mayor que la positiva, y en cierta medida independiente de ésta, como lo vemos en la historia inicial de la reforma inglesa.

Pues Enrique VIII no tenía simpatía ni comprensión para las ideas religiosas de Lutero. La tradición a que él apelaba era la de Felipe el Hermoso y Luis de Baviera, como lo vemos por su publicación de obras como la de Marsilio, *Defensor Pacis* y el *dialogus inter Militem et Clericum*, de los cuales aparecieron traducciones en 1533 y 1535. Y mientras su cisma siguió esta línea conservadora, halló poca resistencia en el clero o en el pueblo. Pero cuando por motivos políticos y económicos siguió el ejemplo protestante y atacó los monasterios, el carácter revolucionario de su obra volvióse claro y provocó una ola de sentimiento popular católico que bajo una dirección más vigorosa pudo haber cambiado el curso de la historia.

La Reforma fue un movimiento revolucionario no sólo a causa de los excesos de minorías fanáticas, como los profetas de Zwickau o los anabaptistas de Münster, sino también porque cambió a la vez el orden social y espiritual del mundo medieval. Nada es más notable que la rapidez con que el movimiento se extendió por todo el norte de Europa en el curso de unos pocos años, desde Suiza hasta el Rin y Escandinavia y los remotos territorios de Livonia y Curlandia. En estos años la resistencia de los católicos fue insignificante. Las órdenes religiosas, en particular los frailes agustinos, fueron ellos mismos los dirigentes de la revuelta y, antes de que las fuerzas católicas tuviesen tiempo de concentrarse, Alemania se había vuelto en sus tres cuartas partes protestante y Escandinavia y los países bálticos se habían protestantizado casi por completo. Únicamente Islandia resistió por un tiempo. Cuando los primeros monjes islandeses fueron destruidos por los daneses en 1539, los perpetradores quedaron fuera de la ley

por decisión de la Althing y el gobernador después. No fue hasta 1550 que el último obispo católico Jan Arason, el poeta, fue ejecutado en Skalholt con sus dos hijos.

Pero mientras es imposible exagerar la importancia de Lutero en el origen del movimiento revolucionario que destruyó la unidad del cristianismo y partió a Europa en dos, sus realizaciones como constructor y organizador fueron relativamente pequeñas, y es muy dudoso que el luteranismo hubiese resistido la reacción católica que siguió, si hubiese quedado reducido a sus propios recursos. El más amplio desarrollo del protestantismo como un movimiento europeo que enfrentó a la Contrarreforma en su propio terreno debióse principalmente a un genio de tipo muy diferente.

Jean Calvin (Calvino) era un francés burgués, hijo de un abogado de Noyon, que puso al servicio de la causa protestante la lógica, la disciplina y la agudeza legal del espíritu latino. A diferencia de Lutero, era esencialmente un intelectual, un erudito y un hombre de letras. Pero intelectual que tenía el don de dirigir a los hombres, y desde su estudio era capaz al mismo tiempo de gobernar un Estado y dirigir un movimiento mundial de propaganda religiosa y organización eclesiástica. En lugar de la masa algo informe e incoherente de doctrinas y tendencias representadas por Lutero y los reformadores alemanes, él modeló un cuerpo lógico coherente de doctrina y un sistema férreo de disciplina, y en lugar de las iglesias territoriales luteranas controladas por el Estado, creó una Iglesia teocrática. En este aspecto, el calvinismo heredó la tradición del movimiento reformista católico de la Edad Media, puesto que mantuvo la supremacía del poder espiritual con tanta intransi-

gencia como San Gregorio VII, y estaba igualmente dispuesto a resistir toda tentativa por parte del Estado a interferir en el gobierno de la Iglesia.

Así, pese a principios teológicos que eran comunes al luteranismo y al calvinismo, sus llamados sociales y sus efectos políticos fueron enteramente diferentes. El luteranismo había apelado a los príncipes y transferido al Estado las prerrogativas, el poder y la propiedad que habían pertenecido a la Iglesia. El calvinismo por otro lado, apelaba al pueblo y especialmente a la clase media nuevamente educada a la que pertenecía el propio Calvino. Del mismo modo mientras en Alemania el protestantismo perdía pronto el apoyo de los humanistas, en forma que Lutero halló su más formidable opositor en Erasmo (el líder de la *intelligentsia*), en Francia fue en los círculos humanistas que el éxito del calvinismo mostróse más evidente, de modo que los dirigentes del humanismo cisalpino a fines del siglo XVI, como Scalígero e Isaac Casaubon se hallaron entre los calvinistas. De esta manera la Reforma en su segunda etapa hizo mucho para desarrollar la causa del saber. Los calvinistas, no menos que sus enemigos los jesuitas, comprendían plenamente la importancia de la educación y donde quiera que iban, así fuera tan lejos como la Bahía de Massachussets, llevaban no solamente la Biblia sino también la gramática latina.

Sin embargo este humanismo era de una especie estrictamente utilitaria. Sus adherentes eran amigos de la educación, pero enemigos de la cultura, y hacían lo más que podían para destruir y disipar la riqueza de arte religioso que se había acumulado en siglos de cultura cristiana. Fue este feroz espíritu de iconoclastia y la ruda intolerancia que mostraron los calvinistas hacia todas las

manifestaciones de la piedad católica lo que hizo imposible toda reconciliación entre el protestantismo y el movimiento de la reforma católica, condenando a Europa por más de un siglo a guerras religiosas y controversias sectarias.

La reacción contra los tremendos cambios producidos por Lutero y Calvino se extendió también al mundo mediterráneo. Cuando Lutero inició su rebelión, la cultura de la Italia humanista había alcanzado su madurez y León X, el hijo de Lorenzo de Médicis, había hecho de Roma el centro de una brillante cultura literaria y artística. Siglos más tarde, los hombres volvían la mirada a la Roma de León X como hacia una Edad de Oro. Voltaire escribe de ella como de uno de aquellos raros momentos en la historia del mundo que reivindicaban la grandeza del espíritu humano y compensan al historiador de la perspectiva desierta de mil años de estupidez y barbarismo. Para Lutero por el contrario, la Roma de León X era un pozo de iniquidad, su cultura, puro materialismo, y su religión, preñada de superstición.

Ninguno de estos dos extremos es justificado. El generoso patrocinio de la cultura por León X no puede admitir sus debilidades en la conducción espiritual e internacional. Y la mundanidad, así como la moral laxa de la sociedad italiana, no prueban que la religión italiana estuviese moribunda. Por el contrario, su vitalidad queda demostrada por la ininterrumpida serie de santos y místicos y reformadores que florecieron a lo largo del período renacentista, quienes se hallan no sólo entre los representantes de la tradición medieval como Savonarola, sino también entre los líderes de la cultura humanística. En Roma misma, en la época de León X, el Oratorio del Amor Divino, del que salió

la orden teatina, surgida unos pocos años más tarde, formó un centro de renovación espiritual que unió a los dirigentes de la reforma católica como San Cayetano y el Cardenal Carafa (más tarde Paulo IV) con humanistas y miembros de la corte papal, como Sadoletto y Manetti, y más tarde Reginald Poole, Aleander y Contarini.

El espíritu de este movimiento reformista italiano era a un tiempo más medieval y más moderno que el de la Reforma alemana. Aspiraba a aplicar la espiritualidad interior de la tradición mística italiana —el espíritu de Santa Catalina de Génova— a la tarea de la reforma eclesiástica, y en vez de rebelarse contra las tradiciones monásticas y ascéticas como Lutero, trataba de adaptarlas a las necesidades de la época, ofreciendo un modo de vida casi monástica en que el clero pudiese proseguir su tarea pastoral, mientras vivía según las reglas de una comunidad. Esta innovación resultó extraordinariamente popular y feliz. Logró influencia no sólo entrenando a sacerdotes y obispos, sino mucho más aún ofreciendo un ejemplo a seguir por una serie de instituciones similares, los Barnabitas de San Antonio María Zaccaría, los Somaschi de San Jerónimo Emiliani, y sobre todo el Oratorio Romano de San Felipe de Neri. Fue este movimiento, aún más que la Contrarreforma española, la real fuente del renacimiento católico y de las nuevas formas e ideales del moderno catolicismo.

Sin embargo no poseyó la cualidad dinámica que era necesaria para hacer frente al desafío de la Reforma. Los humanistas cristianos podían tener de su parte la razón y la autoridad y la tradición, pero eran demasiado civilizados para habérselas con las fuerzas titánicas puestas en libertad por Martín Lutero.

Pero el mundo mediterráneo poseía también una

nueva fuente de energía espiritual que estaba aún intacta. La fuerza naciente de la nacionalidad estaba haciéndose sentir en la península ibérica no menos que en Alemania; pero España, a diferencia de Alemania, era dirigida y unificada por un fuerte poder central. Después de siglos de división y lucha los reinos españoles habían sido unidos en 1474 por los Reyes Católicos, quienes se pusieron a reorganizar y reformar todo el orden nacional tanto en la Iglesia como en el Estado. En esta tarea fueron capaces de apelar a la antiquísima tradición de la cruzada contra el infiel que siempre había sido la fuerza dinámica en la historia española, de modo que pudieran unir sus pueblos externamente por la reconquista de los territorios musulmicos remanentes en el sur de España, e internamente por la liquidación de las minorías no cristianas por el tribunal de la Inquisición, órgano tanto de la unidad nacional como de la otordoxia católica, que ayudó a identificar el patriotismo español con los ideales religiosos españoles.

De aquí surgió que la conquista de Granada en 1492, en vez de señalar el fin de la cruzada española no hizo sino reforzar el sentido de una misión nacional, transfiriendo su energía de cruzado a nuevos campos de acción. Al mismo tiempo volvióse un gran poder imperial, debido, en primer lugar, al descubrimiento de América, en segundo lugar a la conquista de Nápoles, y por fin a la unión con Borgoña y Austria, que pusieron a España en sociedad con el Imperio, y por ende en lucha con la Reforma alemana. Mientras los consejeros flamencos de Carlos V seguían una política de moderación y no carecían de simpatía hacia las ideas conciliatorias de Erasmo, los españoles veían el conflicto religioso como la oportunidad para una nueva cruzada.

Tan temprano como en la primavera de 1521, el Consejo de Castilla escribió al Emperador para recordarle los sacrificios que los Reyes Católicos habían hecho por la fe y rogarle que llamara "a los belicosos y cristianos alemanes" a las armas con el fin de apresar a Lutero y mandarlo preso a Roma para ser juzgado por el Santo Padre.

Fue este espíritu de cruzada de los españoles lo que iba a constituir la fuerza motriz de la Contrarreforma. Comunicóse por grados a Carlos V y a sus consejeros, de modo que eventualmente y aún más bajo su sucesor, todos los recursos del Imperio español se movilizaron en una nueva guerra santa contra el protestantismo europeo.

Sin embargo esta agresividad militante fue uno sólo de los aspectos del catolicismo español. Más importante aún se mostró su misión espiritual interna para la reforma de la Iglesia y la restauración de la cultura católica, que halló su expresión en la obra de San Ignacio de Loyola y en la sociedad de Jesús. Los comienzos de Ignacio fueron los de un Quijote espiritual, un Caballero Andante en busca de una cruzada. Pero su retiro en Manresa, que coincidió con el de Lutero en Wartburg, transformó su carácter y sus propósitos, y le reveló su verdadera misión, que era a la vez interna y universal. La sociedad que creó unía el espíritu de la Contrarreforma española con el del movimiento italiano de reforma espiritual, representado por los teatinos y más tarde por el Oratorio. A diferencia del primero, era de carácter esencialmente internacional y directamente dependiente del papado, pero también encarnaba el ideal de la cruzada española en forma sublimada, como se lo ve sobre todo en las heroicas hazañas de San Francisco Javier el apóstol de las Indias.

No menos importante sin embargo, y a largo plazo fue la actividad de la sociedad de Jesús en la educación y la cultura. Desde el siglo XVI los jesuitas se pusieron a adaptar los nuevos métodos de la educación humanística a los ideales cristianos, y sus colegios, establecidos por todo el mundo católico desde el Perú a Rusia, fueron los órganos de un tipo común de cultura católica humanística. Su obra hizo, más que ninguna otra cosa, restaurar el prestigio de la educación católica, tan disminuido por los asaltos de los humanistas contra la antigua tradición escolástica. Al mismo tiempo, la obra de los jesuitas como directores de conciencia y consejeros espirituales, llevó la influencia de la restauración católica a operar en las cortes y en los gabinetes, que eran los puntos claves de influencia social y hasta entonces habían sido el centro de los movimientos desintegradores que habían minado la unidad del cristianismo.

Mas por grande que sea la contribución de la Sociedad a la restauración católica, fue sólo una parte de un desarrollo mucho más amplio. Por ejemplo la restauración de la vida contemplativa y el nuevo florecimiento del misticismo cristiano, que fue el punto culminante de todo el movimiento, debió menos a los jesuitas que a la reforma carmelita surgida apenas algo más tarde y que no alcanzó su plena influencia en el mundo católico hasta los primeros años del siglo XVII. Santa Teresa y San Juan de la Cruz, no menos que San Ignacio y San Francisco Javier, son pruebas del extraordinario dinamismo del genio religioso español, y sus realizaciones son aún más representativas de la tradición religiosa española que las de los grandes jesuitas, puesto que es la culminación de una tradición mística que ya era floreciente, especialmente entre los

franciscanos españoles, como Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo y San Pedro de Alcántara. Sin embargo sería erróneo atribuir el renacimiento místico del siglo XVI enteramente a fuentes españolas. Tuvo sus raíces independientes en Italia, donde una de las mayores místicas católicas, Santa Catalina de Génova (1447-1497), había tenido una profunda influencia en la vida espiritual de la Italia renacentista a través de humanistas cristianos como Ettore Vernazza.

Es difícil sobrestimar la parte de los místicos en la restauración católica y su influencia en la nueva cultura católica. Las críticas protestantes del catolicismo como religión de prácticas externas perdió toda su fuerza cuando fueron enfrentadas por esta nueva vertiente de gracia divina, y con el ideal de perfección espiritual manifestado en la vida de los santos. Al mismo tiempo, el misticismo proporcionó el antídoto contra las tendencias materialistas y racionalistas en la sociedad occidental y agrandó la escala de la cultura humanista con una más honda y sublime visión de la realidad espiritual, que inspiró tanto a poetas y artistas como a teólogos y filósofos.

Este es asimismo un factor importante en la restauración católica, pues los centros del renacimiento católico fueron también los centros de producción artística, de modo que el arte católico volvióse uno de los grandes canales para la difusión de la cultura católica. Así ocurrió que el nuevo arte barroco dio su nombre a la nueva cultura que constituyóse en la última gran expresión corporativa de los ideales religiosos de Occidente. Pues la expansión de la cultura barroca no fue mero movimiento ideológico, como el Iluminismo del siglo XVIII o la difusión del liberalismo en el siglo XIX. Hacía un

llamado tanto al corazón como a la cabeza, y satisfacía las necesidades emocionales e intelectuales de la naturaleza humana. Y así fue como no quedó como mera cultura de una minoría educada, puesto que sus ideales religiosos, encarnados en la pintura, en la arquitectura y en la música, fueron la herencia común del pueblo en conjunto y no la exclusiva posesión de una clase privilegiada.

Debido a este carácter, la cultura barroca tuvo excepcionales poderes de difusión, aún entre pueblos de ajenas tradiciones. En conjunto, la moderna expansión de la cultura europea ha sido externa y material. Ha obligado a los pueblos no-europeos a reconocer la superioridad de las técnicas y el conocimiento científico occidentales, pero ha fracasado en echar un puente sobre el abismo espiritual entre Oriente y Occidente. Pero en el terreno de la cultura barroca no ocurrió del mismo modo. Méjico y Perú y los establecimientos portugueses en Asia, asimilaron la cultura barroca y produjeron sus propios estilos locales de arte barroco.

Así, a mediados del siglo XVII Europa y el nuevo mundo dividiéronse ásperamente entre formas de cultura aparentemente exclusivas y antagónicas. La Inquisición y el contralor eclesiástico de libros e ideas por un lado, y las leyes penales contra el catolicismo por el otro, parecían levantar una barrera infranqueable que dividía a las Europas y Américas protestantes y católicas en dos mundos cerrados. ¿Cómo ocurrió, sin embargo, que bajo tales circunstancias sobreviviese la unidad de la cultura occidental? ¿Por qué no siguieron la cultura barroca de la Europa católica y la cultura protestante del Norte sus propios caminos para divergir cada vez más, hasta volverse mutuamente tan incomprensibles y tan remotas la una para la otra como la Cristiandad y el Islam?

La razón de esto se ha de buscar no tanto en su común cristianismo como en su humanismo común. La Europa protestante y la católica participaban a la vez de la misma educación humanística y la misma literatura clásica, de modo que pese a su separación espiritual mantenían aún cierta comunidad de vida intelectual, que impedía que las divergencias entre católicos y protestantes destruyesen completamente la unidad de la cultura occidental.

No voy tan lejos como para decir que la cultura humanística del mundo posterior a la Reforma era una y la misma en cualquier parte de Europa. Las diferencias religiosas tuvieron aún mayor influencia que las nacionales en su desarrollo; de modo que mientras protestantes y católicos fueron similarmente influidos por la educación humanística, segregaron diferentes productos en el arte, el pensamiento y la vida según los medios diversos. Así mientras el humanismo ejercía influjo tan fuerte en la educación y la literatura tanto de la Europa protestante como en la católica, permeaba toda la cultura a menor profundidad que la cultura barroca meridional. Produjo grandes eruditos como Scaliger y Casaubon, y grandes poetas como Milton, pero quedó como la cultura de una minoría. Las clases educadas habían pasado todas por la disciplina de las letras humanas, pero el pueblo en conjunto derivaba sus ideas morales y sus imágenes espirituales, no de los filósofos o de los humanistas o de los artistas, sino directamente de la Biblia y por encima de todo, del Antiguo Testamento.

La tradición hebraica fue característica de la cultura protestante y ha sido considerada, por ejemplo, por Matthew Arnold, como responsable del carácter anti-humanístico, filisteo y de clase media de la cultura inglesa y norteamericana. Fue natu-

ralmente mayor entre las sectas cuya vida intelectual se nutría de la Biblia y únicamente con la Biblia. Pero en los representantes de la más elevada cultura protestante, como Milton, hay un duro carozo de hebraísmo inasimilado, que está en conflicto con su educación humanística, y en hombres menos importantes produjo un áspero dualismo entre religión y cultura. Fue este dualismo lo que evitó el desarrollo del drama religioso y del arte religioso en el siglo XVII, causando la secularización parcial de la cultura, que destruyó la unidad medieval de la vida religiosa y social.

En la Europa católica no ocurrió lo mismo. Como he dicho, la cultura barroca no quedó confinada entre los eruditos y hombres de letras. Permeó la vida del pueblo como un conjunto, a través del arte, la música y el drama religioso, que siguieron haciendo en el mundo barroco el mismo papel que en la Edad Media.

Así el drama, en vez de quedar proscripto por la Iglesia, fue usado deliberadamente como medio de instrucción religiosa; de modo que en España, por ejemplo, los dramas religiosos y seculares eran compuestos por los mismos autores, muchos de ellos sacerdotes; representados por los mismos actores y aplaudidos por los mismos públicos. Del mismo modo, no hubo áspero dualismo, en la Europa católica, entre la ética cristiana y la ética humanista. La síntesis de ética aristotélica y católica, que tal vez fue la más importante de todas las realizaciones de Santo Tomás, siguió siendo la base de la enseñanza católica y proporcionó un cimiento ideal para la creación de un humanismo cristiano, que podía integrar los valores morales de la tradición humanística en los fines espirituales trascendentes de la teología cristiana.

En la Europa protestante la influencia de la ética humanística es considerable, como lo podemos ver en los platonistas de Cambridge. Sin embargo, la influencia del Antiguo Testamento fue mucho más fuerte, especialmente en los países calvinistas, y fue este *ethos* hebraico lo que explica a la vez la fuerza y la debilidad de la cultura protestante. En la Ginebra de Calvino, igual que en la puritana Nueva Inglaterra, entre los *Ironsides* de Cromwell como entre los *Covenanters* escoceses, produjo un tipo de carácter y un modo de vida, duro y poco atractivo, si se lo juzga por cartabones humanísticos, pero tan duro como el acero, y tan irresistible como el pilón. Era éste el poder espiritual que respaldaba el nuevo orden económico destinado a transformar Europa y el mundo. Frente a la rica vida comunal de la Europa barroca, con su magnificencia exterior y su pobreza interna, sus palacios y sus monasterios, sus santos y sus mendigos, surgió una sociedad de piadosos mercaderes y comerciantes y artesanos, que trabajaban duro y parejo y gastaban poco y se miraban a sí mismos como los elegidos de Dios, y que estaban listos para luchar a muerte contra cualquier tentativa del rey o el obispo por interferir en su religión o en su negocio.

Esas dos formas de la cultura europea no podían ser más diferentes e irreconciliables la una con la otra. Y sin embargo, ambas eran intensamente religiosas, y ambas a la vez eran igualmente hostiles, aunque en modos diferentes, a la secularización de la cultura, que fue la característica dominante del siglo XVIII. En realidad, dicho proceso de secularización no se originó en ninguna de las dos. Tuvo su fuente en un tercer tipo de cultura, intermedio entre los mundos barroco y calvinista, que discutiré en el próximo capítulo.

RACIONALISMO Y REVOLUCIÓN

Cuando se considera el progreso de la Restauración católica en los siglos XVI y XVII, y la aparente fuerza de la fe y la práctica religiosa en la Europa católica y protestante de aquel tiempo, es difícil comprender cómo llegó jamás a secularizarse la cultura europea. A mediados del siglo XVII, Europa, y también América, estaban divididas entre formas opuestas de religión y cultura, pero ambas —la barroca en el sur y la protestante en el norte— eran intensamente religiosas y sinceramente cristianas. Sin embargo, en un siglo o siglo y medio, todo esto había cambiado, y Europa se había convertido en la Europa que conocemos. La religión habíase vuelto materia de opinión privada, y la vida pública del Estado y la comunidad intelectual de cultura se habían hecho completamente secularizadas.

Este cambio fue mucho más revolucionario aún que el del siglo XVI, aunque menos espectacular. Pues no fue el resultado de la Revolución Francesa. La revolución espiritual ya se había cumplido antes que se tratara de una revolución política.

¿Cómo vamos, pues, a explicar un cambio tan vasto? No fue como se lo supone a veces, la consecuencia directa de la Reforma, ni se debió a la victoria política o cultural del norte protestante sobre el católico sur. Por otro lado sin embargo, no tuvo raíces dentro de la cultura barroca misma, pues ésta alcanzó un estado de equilibrio social y político que podía haber durado siglos, si no hubiese sido perturbado desde fuera. España e Italia eran tan impermeables al protestantismo como Escocia y

Escandinavia lo eran al catolicismo. Y así también, en América, no había posibilidad de influencia o entendimiento mutuos entre los protestantes de Nueva Inglaterra y los católicos de Nueva Francia o Nueva España.

Pero hubo una gran excepción a esta regla. A lo largo del período decisivo en que las nuevas culturas protestante y católica se estabilizaban, el más amplio Estado nacional en la Europa occidental quedaba dividido en dos religiones. Las guerras religiosas de Francia en el siglo XVI habían acabado en una especie de tablas, a consecuencia de lo cual el conductor de los protestantes volvióse el representante de la unidad nacional haciéndose católico, mientras a la vez garantizaba los derechos y los privilegios de la minoría protestante. El Edicto de Nantes no sólo aseguró la libertad de conciencia para los protestantes; les reconoció su existencia corporativa como sociedad organizada —un Estado dentro del Estado— con sus propias asambleas religiosas y políticas, sus propias fortalezas y, prácticamente, su propio ejército.

Con todo, estos mismos términos generosos no representaban un triunfo protestante, sino más bien una victoria para el partido de la conciliación, los llamados *Politiques*, quienes estaban dispuestos a sacrificar el principio de la unidad religiosa a la causa de la unidad nacional y hallaron su líder y representante en el propio Enrique IV, quien repetidamente cambiaba su opinión de acuerdo a las circunstancias políticas; una vez insinceramente para salvar su vida después de la masacre de San Bartolomé, y otra con aparente sinceridad, en el momento en que su conversión le dio la corona y derrotó la hegemonía europea del catolicismo español.

Para Enrique IV el restablecimiento de la uni-

dad nacional, después de cuarenta años de guerra civil, fue la primera cosa esencial. Si sus súbditos eran buenos franceses, podían ser católicos o protestantes, pero debían ser ante todo franceses. En este punto de vista apelaba fuertemente a la generación que había sido arruinada por las miserias de la guerra civil, ensordecida por controversias religiosas y tocada en su orgullo nacional por la intervención extranjera. Daban la bienvenida a la restauración del poder real como árbitro imparcial, a la cual tendría la fuerza suficiente para imponer la paz sobre las iglesias rivales que estaban despedazando a Francia. Es verdad que la época de Enrique IV y de Richelieu fue testigo de un gran movimiento de restauración católica, que produjo una pléyade de santos y místicos, como la restauración española en el siglo anterior. Pero a diferencia de la última, no fue un movimiento universal que abrazara e inspirase toda la cultura, sino un movimiento minoritario, que a semejanza del movimiento puritano en Inglaterra fue una protesta contra las tendencias secularizadoras de la cultura nacional. Esta analogía con el puritanismo es visible especialmente en el ala izquierda de la Iglesia francesa, que se halla representada por el movimiento Jansenista, y contribuyó no menos que el protestantismo a la pérdida de la unidad religiosa y al incremento del espíritu sectario.

Entretanto, la obra de Enrique IV era proseguida por el Cardenal Richelieu, clásico representante de la *raison d'état*, quien hizo más que Gustavo Adolfo o Cromwell para derrotar la unidad política de la Europa católica. Y este sistema despiadado de política internacional, que estableció la grandeza de Francia sobre las ruinas de la Europa Central, iba de la mano con un sistema igualmente despia-

dado de centralización interna, que preparaba el camino para la monarquía nacional absoluta de Luis XIV.

Los efectos de esta revolución no fueron únicamente políticos; también fueron religiosos y culturales. La Iglesia Galicana volvióse cada vez más un organismo eclesiástico autónomo y la cultura francesa separóse progresivamente de la cultura barroca de la Europa católica. Esta nueva cultura nacional compartía los ideales de la cultura humanística, pero en vez de aplicarlos (como lo había hecho la sociedad barroca) al servicio de una religión internacional, usaba la cultura a la manera agustiniana, como instrumento de gobierno y de imperio. Este ideal halló su más completa expresión en el palacio de Versalles y el elaborado ritual de la corte de Luis XIV. Todos los recursos de la nación se concentraron en la adoración del *Roi Soleil*, cuyo esplendor era a su vez reflejado por cada faceta de la cultura francesa. Como lo dijo el propio Racine en uno de sus discursos en la Academia: "Todas las palabras del lenguaje, y hasta las sílabas, nos parecen preciosas porque las consideramos como otros tantos instrumentos con qué servir la gloria de nuestro augusto protector".

En consecuencia la literatura y el arte quedaron sujetos a un estricto régimen social, administrado por varias academias reales: la *Académie Française*, la *Académie des Sciences*, la *Académie des Beaux Arts*, y demás. Ya no hubo lugar alguno para la fantasía sin freno y el éxtasis espiritual del genio barroco. Los lugares comunes de la nueva cultura fueron orden y regularidad, buen gusto y buen sentido, razón e ideas claras. Su espíritu fue esencialmente clásico, pero también racionalista, y este elemento racionalista permeó gradualmente toda la

cultura, hasta minar y por último destruir la ortodoxia autoritaria de la Iglesia Galicana y el absolutismo autoritario de la monarquía francesa.

La fuente de esta tradición racionalista no fue sin embargo muy diversa de aquella que tenía la clásica cultura académica. Pues al mismo tiempo que Richelieu reorganizaba el orden político y social según el principio de la *raison d'état*, otro gran hombre, Descartes, estaba reorganizando el mundo del pensamiento de acuerdo a principios matemáticos abstractos. Era en esencia un genio revolucionario que hacía una completa limpieza de la autoridad y la tradición y creaba un nuevo mundo intelectual por medio de los poderes de la razón individual sin ayuda alguna. Y sin embargo había profunda afinidad —y casi una identidad espiritual— entre el racionalismo de este pensador (uno de los más independientes que haya existido) que vivió en Holanda en voluntario destierro, y el espíritu de la nueva cultura clásica. De modo que pese a la oposición de todos los intereses creados en la Iglesia y las universidades, el movimiento cartesiano logró el apoyo no sólo del mundo científico, sino también de todos los dirigentes de la cultura y la religión francesas, con la excepción parcial de Pascal, fueran galicanos como Bossuet, jansenistas como Arnauld y Nicole, o místicos como Malebranche.

Sin embargo, el aspecto ontológico trascendental de la filosofía de Descartes, que explica su atractivo religioso, no fue el elemento más influyente o más duradero. Como lo escribió Fontenelle, lo más importante no fue la metafísica cartesiana, sino el nuevo método de razonar que tenía el pensador.

El ordinario hombre culto, de quien Fontenelle era vocero, nada tenía que hacer con la "visión de todas las cosas en Dios" aportada por Malebranche,

ni siquiera con la prueba cartesiana de la necesidad de la existencia Divina; pero era sensible al valor de las ideas claras y a la importancia de someter las opiniones y las creencias recibidas a una crítica racional estricta. Hay después de todo un principio democrático y antiautoritario explícito en el nuevo método de Descartes. ¿No empieza su discurso afirmando que "el buen sentido es, entre todas las cosas del mundo la más ampliamente distribuida" y que "el buen sentido es por naturaleza igual en todos los hombres"? Y fue esta universal apelación, no a la inteligencia entrenada del filósofo, sino al buen sentido del hombre común, lo que constituyó la gran característica del siglo XVIII, cuando la cultura clásica francesa y las nuevas ideas "filosóficas" se difundieron a la vez de un extremo al otro de Europa, a través de la sociedad cosmopolita de las cortes y los salones.

Ni quedó este desarrollo confinado a la Europa católica; pues un movimiento parecido estaba ocurriendo en Inglaterra, movimiento que destruía la unidad religiosa de la cultura protestante y preparaba el camino a su secularización. En Inglaterra como en Francia la nación había pasado por largo período de lucha civil y religiosa, que había hecho a los hombres buscar algún principio de unidad que estuviese al margen de las controversias teológicas. Como las guerras religiosas habían desacreditado en Francia a los hugonotes y a la Liga al mismo tiempo, del mismo modo las guerras civiles inglesas habían desacreditado la intransigencia de los puritanos y de sus Episcopáticos opositores a la vez. Pero en Inglaterra, a diferencia de Francia, la monarquía misma había sido derrotada. Strafford, quien pudo ser el Richelieu inglés, había perdido su cabeza. Lo mismo le había ocurrido a

Carlos I, y aunque el acto de regicidio había chocado la conciencia popular, asestó un golpe a la doctrina del Derecho Divino, del que la monarquía inglesa ya no se recuperó jamás del todo. En adelante el pueblo inglés buscó una vía media que halló después de una revolución muy poco revolucionaria, en un régimen de monarquía limitada y de limitada tolerancia religiosa, combinado con ilimitado individualismo y libertad de pensamiento.

Esta solución inglesa era exactamente opuesta a la de Francia, y las dos naciones se enredaron por veintisiete años en casi continua guerra. Con todo a pesar de sus diferencias nacionales y políticas las culturas de Francia y de Inglaterra muestran a la vez una reacción similar contra el misticismo, el "entusiasmo" religioso y una tendencia similar a la ciencia y el racionalismo.

Cierto, hay agudo contraste entre la razón geográfica de Descartes y el sentido común empírico de Locke, contraste que refleja las diferencias de espíritu entre las dos culturas. Sin embargo esas dos escuelas de pensamiento se encontraron y se mezclaron la una con la otra en la cultura de la Ilustración. La filosofía de Voltaire y los Enciclopedistas era la de Locke más bien que la de Descartes. Sin embargo la fuerza impulsora que había detrás de todo ello era aún el racionalismo cartesiano, con su confianza sublime en la infalibilidad de la razón, su crítica disolvente de las creencias y tradiciones recibidas, y su determinación de "no aceptar jamás nada como cierto, que yo no supiese claramente que lo era".

Así la barrera espiritual que separaba a las dos culturas posteriores a la Reforma, de la Europa católica y la Europa protestante fue derribada, no por la victoria de la una sobre la otra, sino por el

habilitamiento de las convicciones religiosas ante el racionalismo seguro de sí, y superficial, de la nueva *intelligentsia* laica.

Otros factores, además de los filosóficos, contruyeron al abatimiento de la frontera cultural entre los mundos protestante y católico, a fines del siglo XVII. Por sobre todo, la revocación del Edicto de Nantes y la expulsión o conversión compulsiva de los protestantes franceses, produjeron un efecto opuesto al que buscaba Luis XIV. Pues los emigrados protestantes que pulularon por miles en Holanda e Inglaterra, obraban a la vez como diseminadores de la cultura francesa y como propagandistas de la causa de la tolerancia religiosa y la libertad política. Jamás hubo un cuerpo de *émigrés* tan intelectualmente activo y tan influyente socialmente como los exilados hugonotes. En Inglaterra proporcionaron los traductores, como Abel Boyer, Des Maiseaux, Pierre Coste, Peter Motteux y demás, quienes procedían como intermediarios entre las culturas insular y continental. En Holanda, que era el principal centro de la emigración, fueron los fundadores del periodismo internacional, y las revistas y enciclopedias francesas que desbordaban de las prensas holandesas tuvieron enorme influencia en la opinión europea. El famoso Diccionario publicado por el más grande de los publicistas hugonotes, Pierre Bayle, en 1695-7, se leyó más ampliamente que ninguna otra obra de la misma especie. Convirtióse en el *vade mecum* del librepensador y preparó el camino para la obra de Voltaire y los Enciclopedistas.

Además, no debe olvidarse que los hugonotes emigrados conservaban aún las simpatías de una gran masa de simpatizantes secretos dentro de Francia, entre los ex-protestantes y cripto-protes-

tantes que se habían hecho nominalmente católicos bajo la amenaza de la persecución. Naturalmente es difícil determinar con exactitud la influencia de este factor en la secularización de la cultura francesa, desde que era subterráneo por la naturaleza del caso, y en cierta medida era un influjo inconsciente, pero sin duda fue de considerable importancia, debido a la posición que la clase media protestante había tenido en la vida económica y profesional. De cualquier modo se debió en gran parte a la obra de los exilados franceses protestantes que la nueva cultura secular adquiriese carácter cosmopolita. Esta cultura era aún francesa en su espíritu y sus ideales, pero ya no se identificaba, como en el siglo XVII, con el poder de la monarquía francesa y la expansión política del poder francés.

Sin embargo estaba aún limitada a los tres países noroccidentales —Francia, Holanda e Inglaterra— con extensión desigual en el norte y oeste de Alemania. La cultura barroca de Europa meridional y central aún seguía siendo un mundo cerrado y, debido al carácter autoritario de los gobiernos y al contralor por la Iglesia de la educación y la literatura, la nueva cultura y las nuevas ideas tenían pocas oportunidades de infiltrarse.

Pero sucedió que en este momento, al cambiar el siglo, se produjo en el nivel político un gran cambio, que alteró la balanza del equilibrio en la cultura europea. La extinción de la dinastía de los Habsburgo en España y la guerra de la sucesión española pusieron de pronto a España y la América española bajo la égida de los Borbones, lo que rompió la conexión entre España y Austria que había tenido tan importante papel en la historia de la Contrarreforma y la aparición de la cultura barroca.

A primera vista puede parecer sorprendente que un mero cambio de dinastía pudiera tener efecto tan profundo en una nación tan celosa de su independencia y de cuyo apego a sus tradiciones nacionales y religiosas era tan orgullosa, como España. Pero aunque el espíritu del pueblo siguió sin cambiar, el gobierno español estaba, a fines del siglo XVII, en un estado de tan extremo desorden e impotencia, como para crear un vacío en el centro del organismo político. Vinieron a llenar ese vacío una dinastía extranjera y un nuevo gobierno, cuyas simpatías por los franceses eran naturales, y que debían descansar en el poder y el prestigio de Luis XIV para afianzar su propio establecimiento.

Así fue como el siglo XVIII en España se caracterizó por el predominio de influencias extranjeras. La corte española volvióse un satélite de Versalles, como tantas otras cortes del período, y quedaba abierto el camino para la penetración de nuevos hombres, nuevos modales y nuevas ideas, en el centro mismo de la vida nacional. El resultado fue una ruptura en la continuidad de la cultura española, que llevó al divorcio de España con sus antiguas relaciones con Austria y la Europa barroca, y la incorporó artificial y externamente en la nueva sociedad internacional de cultura francesa, con la cual no tenía ninguna relación histórica orgánica. El pueblo español siguió fiel a sus antiguos principios espirituales y tradiciones culturales, pero éstos ya no podían influir en el curso de la historia, puesto que habían perdido la jefatura intelectual y política. Así surgió ese dualismo entre la cultura galicada de las clases gobernantes y la cultura tradicional del pueblo, que iba a durar por dos siglos y produjo resultados tan catastróficos en épocas posteriores. La cultura clásica francesa del

Grand Siécle, y aún más, la del Iluminismo dieciochesco, no tenían ni simpatía ni comprensión para los ideales de la cultura barroca; antipatía que llevó a una depreciación general de las realizaciones y las tradiciones españolas y había de infestar por grados el espíritu de las clases cultas en España misma, produciendo ese complejo de inferioridad que llegó a ser característico de los *afrancesados* y liberales de fines del siglo XVIII y principios del XIX.

Ni esto es sorprendente si consideramos los cambios que habían tenido lugar en la posición internacional de España. En el mundo de la cultura barroca, España había ocupado siempre una posición preeminente, no sólo en razón de su poder político, sino también, debido al prestigio espiritual de sus santos, místicos y teólogos. Pero en la nueva cultura de la Ilustración, estas realizaciones espirituales no contaban para nada o aun menos que nada. La cultura española debía comenzar de nuevo, como un discípulo atrasado de los filósofos y los economistas, cuya escala de valores contradecía aquella en que se había fundado la anterior grandeza de España.

Cuán lejos llegó esta desaprobación del pasado, se ha de ver en la parte que le tocó a España en la destrucción de la Sociedad de Jesús (1767), el acontecimiento que señala el fin del gran período de la cultura católica moderna, empezado en el Concilio de Trento. Aún en Francia, la destrucción de la Sociedad (1764) fue un acto de irresponsabilidad política, contrario a los verdaderos intereses de la monarquía francesa. Pero en España era mucho más que eso: era un acto suicida, que contrariaba la entera tradición nacional y destruía la llave de la cultura espiritual común que antes

había unido a España con la Europa barroca y aún unía a España con su imperio colonial.

Entretanto, la cultura barroca seguía aún viviente y activa en la Europa central. De hecho las últimas décadas del siglo XVII y la primera mitad del XVIII fueron la gran época del barroco austríaco. Esta fue la época que vio la reconquista de Hungría y Croacia de manos de los turcos, la derrotada final de la expansión musulmana en la Europa oriental y la re-catolicización de las tierras danubianas, bajo Leopoldo II y Carlos VI. Fue asimismo la edad de oro del arte barroco alemán, cuando los grandes monasterios e iglesias de peregrinaje levantados por arquitectos como los Dietzgenhofer, Prandauer, Fischer von Erlach, Baltasar Neumann y Dominikus Zimmermann surgían por toda la Europa central. Si el arte religioso, la arquitectura y la música tienen algún valor de indicios, no puede caber ninguna duda acerca de la vitalidad de la cultura católica austro-alemana en el siglo XVIII. Sin embargo esta cultura fue el producto final de un movimiento europeo que era ya cosa del pasado y no podía sobrevivir a la pérdida de su trasfondo internacional.

En consecuencia, llegó a un abrupto final en la segunda mitad del siglo XVIII, y Alemania aceptó el Iluminismo de modo tan repentino y completo como dos siglos antes había aceptado la Reforma.

La transformación de la cultura germánica debióse a un doble movimiento, que operó simultáneamente desde afuera y desde adentro, desde arriba y desde abajo. 1) Por un lado, hubo la influencia directa del Iluminismo francés, que obraba a través de las cortes y los gobernantes, como Federico II de Prusia y José II de Austria; 2) por otro, el despertar de la cultura germánica protes-

tante, creadora de una nueva literatura y de una nueva filosofía. Esto fue lo que, más que ningún cambio político, dio a la clase media alemana conciencia de su unidad nacional y de su importancia social; nuevo espíritu de nacionalismo cultural que se transmitió no sólo a la Alemania católica del sur, sino también a los pueblos no-germánicos del este, como los checos y los magyares, quienes hasta entonces habían participado en la unidad internacional de la cultura barroca, latina más bien que germánica en su origen.

Fue la combinación del Iluminismo racional con el nacionalismo romántico lo que echó por tierra el orden tradicional en la Iglesia y el Estado, en la Europa católica y en la Europa protestante a la vez, provocando la completa secularización de la cultura occidental.

Los dirigentes del Iluminismo tenían plena conciencia del carácter revolucionario de su labor, y a lo largo de todas las décadas intermedias del siglo XVIII, ellos llevaban a cabo una campaña regular de propaganda, dirigida en primer lugar contra la Iglesia católica como el archi-enemigo de la Ilustración.

En 1765 Voltaire escribía a Helvetius: "¿No ve Vd. que toda la Europa del norte está de nuestra parte y que más pronto o más tarde los bajos fanáticos del sur serán confundidos? La Emperatriz de Rusia, el Rey de Polonia, el Rey de Prusia, conquistador de la supersticiosa Austria, y muchos otros príncipes han enarbolado la bandera de la filosofía. Durante los últimos doce años hubo una imperceptible revolución en los espíritus de la gente... La luz se expande por cierto en todas direcciones". (Voltaire, *Lettres*, VI:X).

No hay duda de que Voltaire ni anticipó ni

deseeó la revolución que en realidad estaba por venir. Incluso decía en la carta que acabo de citar: "Sé bien que la jerarquía establecida no será destruida. Pero el pueblo la necesita". Sin embargo, las críticas de los disolventes de los filósofos habían minado el orden de la cultura cristiana, más completamente de lo que ellos se imaginaban, y sólo se necesitaba la aparición de un impulso emocional dinámico que apelara a las masas, para que la revolución se convirtiese en una realidad social y política. Este elemento fue aportado por Rousseau y sus discípulos, quienes hallaron en la ideología democrática de los *derechos del hombre* y la *voluntad nacional* una nueva fe, con fuerza suficiente para inspirar un nuevo orden social y político.

Las teorías de Rousseau tenían la misma relación con la ideología del partido jacobino, que las teorías de Marx con la ideología del comunismo. De hecho hay una relación genética entre ellos, desde que la historia del movimiento revolucionario moderno ha sido continua, de modo que democracia, socialismo y comunismo son todos ellos aspectos sucesivos o simultáneos del mismo proceso. Así hay un elemento socialista en el pensamiento de un típico nacionalista como Fichte, un elemento democrático en Marx y un elemento nacionalista en Stalin.

Del mismo modo podemos ver en todos estos movimientos, con la parcial excepción del nacionalismo, la influencia del Iluminismo del siglo XVIII. Esta continuidad con las ideas del siglo XVIII se ve a la vez con mayor claridad en el caso del liberalismo europeo, el cual es sencillamente la continuación del Iluminismo en el siglo XIX y su adaptación a las condiciones de la sociedad capitalista. Pero socialismo y comunismo también quedaron fie-

les, a su modo, a la creencia en el progreso y perfectibilidad humanas, y en los ilimitados poderes de la razón y la ciencia humanas, que caracterizaron al siglo XVIII. El propio Marx miraba las conquistas filosóficas del Iluminismo tan importantes como las conquistas políticas de la Revolución. Llega a decir que el comunismo más evolucionado deriva en línea directa del materialismo del siglo XVIII.

¿Cómo se ha de conciliar esta concepción ideológica de la revolución europea con la interpretación económica de la historia? En la concepción de Marx, la revolución intelectual y la revolución política eran en esencia una sola y la misma, y ambas se basaban en la revolución económica y el surgimiento del capitalismo burgués. Y la atención de Marx estaba tan concentrada en este último factor sobre todo en su faz industrial, que tendía a ignorar o subestimar todos los factores que no cuadraban con su teoría. Sin embargo, para quien quiera estudiar la historia del proceso en su conjunto, es obvio que a través de la mayor parte de Europa, los cambios intelectuales y religiosos que produjeron la secularización de la cultura occidental precedieron la revolución económica y no fueron producidos por ella.

En Alemania y por toda la Europa oriental, así como en Italia y España, los agentes del cambio no fueron la *bourgeoisie* capitalista, sino la antigua clase media profesional, los hombres de letras, los profesores, los abogados y los funcionarios de los gobiernos. Aun en Francia, donde las condiciones económicas eran más avanzadas, los capitalistas que tuvieron un papel en la Ilustración, no eran los capitalistas industriales, sino principalmente los *fermiers-generaux* o arrendadores de impuestos

los contratistas de obras públicas, quienes representaban una tradición tan antigua como los *pubei* de la República Romana.

Así como en Rusia, en Europa en general fue la *intelligentsia*, la clase a la cual el propio Marx pertenecía, y no los capitalistas o el proletariado, quienes fueron los agentes reales del cambio y la fuente de la tradición revolucionaria.

El otro factor esencial fue la organización política a que servían dichas clases —el Estado: no el Estado popular de la ideología democrática, sino el nuevo modelo del absolutismo centralizado, que había sido creado por Richelieu y Luis XIV (o más bien por sus ministros) y que había sido imitado y desarrollado por los “déspotas ilustrados” del siglo siguiente: Pedro el Grande y Federico el Grande y Catalina la Grande y sus seguidores.

Esta afinidad y la colaboración entre una *intelligentsia ilustrada* y un despotismo ilustrado aún persiste en la tradición marxista de la *intelligentsia* revolucionaria y de la dictadura revolucionaria, y hoy ha llegado a su última conclusión en el absolutismo totalitario del comunismo soviético, en donde la policía estatal y el partido ideológico se han fusionado uno con otro y donde cada aspecto de la cultura queda sometido a proceso de contralor y de condicionamiento psicológico estrictos, en el interés de una ideología dogmática secularizada. Pero hoy este movimiento ya no es característicamente occidental ni europeo. Se extiende cada vez más hasta el Asia, llegando a identificarse con la reacción del nacionalismo oriental contra el predominio y la cultura europeos.

Bajo tales condiciones, ¿cuáles son las perspectivas de la cultura occidental? Imposible ir más lejos en el camino de la revolución y el secularismo, se-

guidos durante tanto tiempo, pues tal camino alcanzado su última conclusión. Unicamente dos alternativas quedan. O quedamos a mitad de camino en la marcha hacia la democracia liberal, tratando desesperadamente de conservar los elevados niveles de la vida económica que son la principal justificación de la cultura secularizada; o retornamos a la tradición en que Europa se basaba, y nos ponemos a la inmensa tarea de restaurar la cultura cristiana.

Por difícil que dicha tarea pueda parecer, no es imposible, pues su parte más difícil ya está cumplida: la supervivencia casi milagrosa del cristianismo en una cultura secularizada. Hace doscientos años, la cultura cristiana hallábase en un estado de extrema decadencia, que afectaba la vida de la Iglesia misma, y para el que no parecía haber remedio humano. La destrucción de la Sociedad de Jesús por la acción de las monarquías católicas, la confirmación de su obra por el Papado mismo señalaban no sólo la derrota del catolicismo como fuerza internacional, sino también la aceptación de su propia derrota; y la subsiguiente acción de la Revolución de descristianizar a Francia, y la secularización del orden europeo, fue el lógico cumplimiento de ese proceso. Pero desde aquel momento, la marea empezó a cambiar. En comparación con el siglo XVIII, el XIX fue una época de restauración católica, que asistió al reverdecimiento de los órdenes religiosos, el renacimiento de la educación cristiana y de la filosofía cristiana y la nueva expansión de la actividad misionaria. Por encima de todo, la Iglesia refirmó su independencia frente al Estado y volvióse más que nunca una sociedad internacional unificada y autónoma.

Ahora bien, si todo esto se ha logrado contra

el espíritu de la época, frente a los progresos triunfantes de la civilización secular, debería con seguridad ser mucho más fácil llevar el proceso de restauración una etapa más adelante, hacia la esfera de la vida cultural y social, en un momento en que las esperanzas cifradas en el progreso secular han quedado defraudadas de modo tan amargo.

Al mismo tiempo no debemos olvidar que la restauración católica del siglo XIX fue posible gracias a la supervivencia de una viviente tradición cristiana en las masas, mientras hoy el secularismo ha penetrado profundamente en la conciencia popular. El problema que enfrentamos es por lo tanto muy diverso del que enfrentó la Iglesia en el período posterior a la Reforma. Nuestra posición se parece más a la de los cristianos bajo el Imperio Romano, cuando la Iglesia tenía por un lado que convertir a las masas paganas, en las grandes ciudades del Mediterráneo, Antioquía, Efeso y Roma, y a la vez defender su mero derecho a existir contra la aplastante mole de un poderoso Estado mundial que no reconocía límites a su autoridad.

EXPANSION MUNDIAL DE LA CULTURA OCCIDENTAL

4

LA EXPANSIÓN MISIONARIA DE LA CRISTIANDAD OCCIDENTAL

La posición de la cristiandad en el mundo de hoy ha sido rara vez tomada en cuenta por los historiadores modernos. No por eso deja de ser una cuestión de capital importancia para comprender la civilización moderna. Durante doce siglos el cristianismo ha sido la religión de una cultura, vale decir, tuvo una relación orgánica con la estructura social y moral de una particular sociedad de pueblos. Ocupó en Europa algo así como el mismo lugar que había tenido el Islam en Asia occidental, el Hinduismo en la India o el Confucionismo en China. Fue el credo oficial del hombre occidental; modeló sus instituciones, reguló su educación y creó e influyó sus valores morales y sus ideales espirituales. Durante los dos últimos siglos, los lazos de esta unión orgánica se han aflojado y la civilización moderna se ha desprendido progresivamente de sus raíces religiosas. Con todo, a la vez ello no implicó la desaparición del Cristianismo como religión viviente —por el contrario, esos dos siglos presenciaron una notable expansión de la Cristiandad por todo el mundo, expansión que en parte se debió a di-

recta actividad misionera y en parte a la extensión de la civilización occidental a través del Atlántico a la colonización de los espacios mundiales vacíos por pueblos de extracción europea y tradición cristiana.

¿Cuál es el significado de este proceso en sus direcciones y de apariencia contradictoria? ¿En esta moderna expansión del cristianismo el mismo aspecto religioso de la hegemonía mundial logrado por la civilización occidental en los siglos XVIII y XIX? ¿O implica el advenimiento de una Cristianidad nueva y de alcance verdaderamente universal en la cual el cristianismo logrará una nueva relación orgánica con la civilización mundial del futuro?

Mucho se puede decir a favor de cada una de esas alternativas, pero hasta ahora la cuestión jamás fue discutida adecuadamente. En particular hubo pocos intentos de estudiar la expansión del cristianismo en los últimos ciento cincuenta años con excepción de la maciza obra en siete volúmenes del profesor Latourette, sobre la *Historia de la Expansión del Cristianismo*.

Ante todo debemos reconocer el carácter ambivalente del siglo XIX. Este período rara vez fue mirado como una gran época religiosa, y más menudo se lo tuvo por un siglo irreligioso, como la época que vio el fin del antiguo régimen en la Iglesia y el Estado, y el nacimiento de la nueva civilización científica e industrial. Con todo, hay algunos estudiosos como el profesor Latourette, que adoptan un punto de vista diferente. Para ellos, el siglo XIX fue preeminentemente una época de esperanza e ilimitadas posibilidades para realizaciones espirituales, tanto como para las materiales. Es cierto en verdad que fue únicamente en los úl-

timos ciento cincuenta años que el cristianismo, por primera vez en la historia, trascendió los límites de una cultura particular y volvióse un movimiento de alcance mundial, que llegó a todos los continentes y a casi todos los pueblos y lenguas.

En el siglo XIX, esta expansión estaba estrechamente relacionada con la expansión colonial y económica de los pueblos occidentales —de modo tan estrecho, que a menudo se la miró como el mismo proceso bajo forma religiosa. En la presente centuria, sin embargo, bajo el impacto de los nuevos movimientos nacionalistas no-occidentales, la relación entre cristianismo y expansión de Occidente se ha debilitado. El liderazgo en las iglesias misioneras está pasando del elemento extranjero al nacional. Pero a la vez el adelanto del cristianismo ha seguido con creciente intensidad. En los últimos treinta años el porcentaje de cristianos entre los pueblos no-occidentales se ha duplicado o más que duplicado, pese al hecho de que los nuevos movimientos políticos y sociales que han sido la característica de esta época, han sido inamistosos o abiertamente hostiles a la fe cristiana.

Esto es en sí mismo una hazaña notable, y a primera vista parece justificar el optimismo con que algunos cristianos encaran la perspectiva de una declinación de Occidente. Pero con todo es aun demasiado pronto para decir si la penetración cristiana en el mundo no-europeo es profunda o superficial. Nuestro enfoque de la cuestión dependerá de nuestro enjuiciamiento del desarrollo novecentista, del que surgió. Y el grado que alcance el optimismo de cada uno estará especialmente determinado por el juicio que se haga del tipo específicamente "anglosajón" de cristianismo que contribuyó tanto en lo material, lo moral y lo cultural, al gran movimiento

de expansión en la actividad misionera de los últimos ciento cincuenta años.

Es una historia asombrosa. La religión del viejo mundo, y especialmente el cristianismo sectario de las islas británicas, fue sembrado a voleo en el suelo virgen de América del Norte, y produjo nuevas variedades, que a su vez se propagaron por todo el mundo hasta que volvieron a Europa una vez más. Los Schwenkfeldianos, "los Confesores de la Gloria de Cristo", se han desvanecido de su nativa Silesia y sobreviven en Pensilvania, mientras aún quedan discípulos de la profetisa inglesa Madre Anne Lee, quien mantiene su estricta vida de comunidad en el Estado del Maine. Por otro lado, los Adventistas del Séptimo Día, quienes aparecieron como una secta pequeña en Nueva Inglaterra a mediados del siglo XIX, se han expandido firmemente en todas direcciones, de China al Perú, hasta que a mediados del presente siglo habían alcanzado posiciones en doscientos noventa y nueve países y quinientos cuatro idiomas. Y la misma actividad misionera intensa es mostrada por las otras sectas de origen norteamericano, tales como los Mormones, los Cristianos Cientistas y la corporación conocida por el nombre de "Testigos de Jehová".

No hay duda de que ninguno de estos cuerpos es representativo de la principal tradición del cristianismo norteamericano. Todos sin embargo poseen el impulso misionero y el poder de expansión que faltan en algunos de los más clásicos tipos del protestantismo americano, especialmente en el caso de los Unitarios, la Iglesia de William Ellery Channing y Emerson, la que ha hecho tan considerable contribución a la religión y a la vida de América del Norte.

Leyendo la historia de la expansión geográfica

del cristianismo, no podemos satisfacernos con certabones cuantitativos. A cada etapa nos enfrentamos al problema de la calidad, con la naturaleza de la religión que se difunde y el carácter de los hombres que la propagan. A cada etapa debemos preguntarnos: ¿qué se difunde? ¿Por qué procedimiento se lo propaga? ¿Qué efecto surtió en su nuevo medio, y viceversa? ¿Y por qué a veces se ha detenido o invertido el proceso de expansión? Pero no es fácil responder a tales interrogantes. De hecho en ninguna parte es más patente la irracionalidad aparente de la historia que en este terreno. ¿Por qué se extinguió la Iglesia de Cipriano y de Agustín en el Norte de Africa, mientras la Iglesia de Abisinia sobrevive hasta hoy? ¿Por qué los isleños de las Pitcairn se hicieron Adventistas del Séptimo Día, y los isleños de las Tonga, Wesleyanos? ¿Por qué las florecientes iglesias Nestorianas de Asia oriental desaparecieron, excepto en Malabar, donde ya no es Nestoriana, sino Monofisita? Son estos accidentes históricos, como la supervivencia del Budismo en las estepas rusas de Nogai o de los Uniatas albanos en la Italia meridional.

Pero necesitamos una causa más profunda y universal para explicar la firme tendencia del cristianismo hacia el oeste, y el hecho de que la gran expansión moderna ha sido impulsada casi exclusivamente por sus formas occidentales, la católica romana y la protestante. Pues a primera vista es lo más sorprendente que la reacción del nacionalismo oriental contra Occidente no produjo la expansión para las formas orientales del cristianismo; es de las Misiones occidentales, y especialmente de las norteamericanas, que la nueva cristiandad del Lejano Oriente se deriva. Sun Yat-Sen fue alumno de los anglicanos. La familia Soong y Chiang Kai-

shek eran Metodistas de signo americano. Aún en el Japón, donde el conflicto con el Oeste fue el más agudo del pasado; donde el gobierno había hecho todo lo que estaba en su poder para incorporar a los cristianos en la comunidad nacional totalitaria antes del colapso del imperio japonés en 1945; la influencia del cristianismo occidental siguió siendo fuerte, y Toyohiko Kagawa, figura señera en el movimiento nacional cristiano, era característicamente occidental en su enfoque religioso del problema social.

No hay duda de que esta expansión del cristianismo occidental debió mucho a la expansión política y económica de la civilización occidental. Pero ésta no es la única explicación. Debióse aún más a la vitalidad interior de las fuerzas del cristianismo, que habían hallado una nueva expresión social en el medio transformado del nuevo mundo. En el mundo de habla inglesa, durante los dos últimos siglos, el cristianismo había tenido libertad para desarrollarse a su modo, con sus propios recursos, sin contralor estatal ni interferencias políticas. En otras palabras, el modelo de Iglesia y Estado, tal como estaba fijado por los legisladores del Imperio Romano en sus postrimerías y por los Carolingios, fue reemplazado por un nuevo tipo de organización voluntaria, que ha dado el modelo para las nuevas Iglesias del nuevo mundo no-europeo. Con todo, al mismo tiempo no hubo completa ruptura con el pasado, y las iglesias de Norte América siguieron en plena comunión con sus iglesias madres del viejo mundo.

A primera vista este desarrollo parecía señalar la victoria del cristianismo protestante sobre el de tipo católico. Pero a medida que transcurría el siglo XIX, se vio que tal no era el caso; y en el

siglo XX resultó claro que la Iglesia Católica no sólo era capaz de adaptarse a este nuevo modelo, sino que de hecho derivaba nuevas fuerzas y energías de las cambiadas condiciones. Esto se muestra del modo más notable en los propios Estados Unidos, donde el catolicismo empezó como la impopular religión de una minúscula y no privilegiada minoría extranjera, y donde creció hasta ser con mucho la más grande y poderosa de las denominaciones norteamericanas, contando más fieles que la suma total de los Congregacionistas, los Episcopales y los Presbiterianos, quienes entre todos representan las más antiguas tradiciones de la religión norteamericana.

Una situación parecida se puede hallar en el lejano Oriente, Australia y Africa, donde la ausencia del apoyo estatal parece más bien estimular que estorbar el adelanto del cristianismo. Aquí también el siglo XIX fue la gran época de la expansión protestante, mientras en el XX el adelanto del catolicismo ha sido aún más rápido. Y el resultado es que, como lo observa el profesor Latourette, "por primera vez en su historia el Cristianismo se estaba volviendo una extensión mundial y no colonial o imperial (hablando eclesiásticamente) de una fe occidental. En realidad, esto es único. Ninguna otra religión ha logrado jamás, tales dimensiones mundiales. Podemos ir más lejos y decir que ningún sistema de ideas, ni siquiera las ampliamente propagadas del comunismo, estuvieron jamás tan extensamente representadas por grupos organizados o tan arraigadas entre tantos pueblos diferentes"¹.

¹ *History of the Expansion of Christianity* (New York, Harper and Brothers), vol. vii, pág. 411.

Este adelanto del cristianismo en nuevas áreas fue acompañado sin embargo de una recesión en la Cristiandad misma, donde el viejo tipo de sociedad tradicional y culturalmente cristiano ha sido destruido o está amenazado por el surgimiento del Estado totalitario y la drástica secularización de la sociedad y de la cultura. La abierta persecución de la religión en la Rusia comunista y, en el pasado, en la Alemania nazi, pueden ser fenómenos transitorios, pero la tendencia a la secularización de la cultura es continua y universal, y no hay señas de ningún retorno al ideal de una cultura cristiana positiva, tal como el que T. E. Eliot ha descrito en *Idea of a Christian Society*. Por todas partes los cristianos, sea ortodoxos, católicos romanos o protestantes, tienden a ser minorías conscientes de sí mismas ubicadas en un mundo ajeno u hostil.

Dicha tendencia fue sin duda reforzada por los catastróficos acontecimientos de las últimas décadas, que mostraron cuán frágil es la barrera que separa la más alta civilización material de las más bajas profundidades de la inhumanidad y las fuerzas destructivas. Ya en los años que median entre las dos guerras mundiales, hubo pronunciada tendencia a rechazar el optimismo liberal del protestantismo en el siglo XIX, a favor de la intransigente teología Barthiana sobre la crisis, que ha tenido tan amplia influencia en el pensamiento religioso a lo largo de Europa y Norte América. Esta tendencia fue aún más acentuada por los efectos destructivos de la Segunda Guerra Mundial y la amenaza de la lucha atómica que ahora pende sobre el mundo. El resultado ha consistido hasta cierto punto en desacreditar aquella alianza de las fuerzas del idealismo religioso con la reforma humanitaria, que tanto contribuyó a la actividad misionera protestante des-

de el tiempo de Wilberforce y Buxton hasta el Movimiento de los Estudiantes Cristianos y el Consejo Universal para la Vida y el Trabajo. Al mismo tiempo el campo de la actividad social voluntaria ha quedado restringido y, en algunos casos, del todo cerrado por la extensión de la acción estatal y la determinación de los partidos socialista y nacionalista a controlar cualquier posible canal de influencia social. Esta determinación del secularista moderno, sea a confinar a la Iglesia en la sacristía o usarla como obediente servidora del Estado totalitario, amenaza la libertad de la vida cristiana hasta un extremo en que jamás estuvo antes amenazada.

Los problemas implícitos en esta nueva situación no han sido aún comprendidos plenamente por la opinión pública, a no ser en relación con algún conflicto particular. Con todo está claro que aún cuando el nacional socialismo quedó destruido y el comunismo parece haber adoptado una nueva política para con la religión, estos problemas seguirán planteados, y deben ejercer profunda influencia en la expansión del cristianismo. Es demasiado pronto para decir si producirán un mayor retroceso del cristianismo, para equilibrar sus adelantos en el último siglo y medio, o si apuntarán a una situación como la de las primeras centurias de nuestra era, cuando el cristianismo primitivo desarrolló su misión mundial como vigoroso y perseguido movimiento subterráneo.

Imposible dar respuesta confiada a estos interrogantes, pues las fuerzas que se hallan implicadas son demasiado misteriosas e imprevisibles. Con todo, si las propias simpatías personales están con el nuevo tipo voluntario de cristianismo misionero, antes que con el modelo europeo tradicional de cul-

tura cristiana hereditaria, la perspectiva de un traslado del centro de gravedad, desde Europa hacia el mundo no-europeo, no parecerá una alternativa muy de temer. Y hay además nuevos motivos de esperanza para el protestante, en la tendencia hacia la unidad que en los últimos cincuenta años ha ido tomando cada vez más el lugar de la tendencia fisiparitaria que durante siglos parecía inseparable del protestantismo, sobre todo tal vez en los Estados Unidos. Parece en realidad como que el principio sectario se hubiese destruido a sí mismo, y que una nueva forma de unidad eclesiástica estuviese organizándose por grados en el mundo protestante. Este movimiento ha tomado dos formas. En primer lugar hubo la creación de las Iglesias Protestantes Unidas, tal como la Iglesia Unificada del Canadá, formada en 1925 al juntarse los Metodistas con los Congregacionalistas y los Presbiterianos, la Iglesia de Cristo en China, constituida en 1927, y la Iglesia de Cristo en el Japón, en 1941. En segundo lugar está el Movimiento Ecuménico, que es federal y cooperativo en su espíritu y de amplitud mundial en sus fines, y halló su órgano en el Consejo Mundial de las Iglesias.

Hay sin duda grandes diferencias de opinión sobre la importancia de este movimiento. Hay quienes ven en él una señal de energías decrecientes y una declinación en el individualismo religioso que aparecía tan vigorosamente en cientos de sectas. Ni hay en él indicio alguno de que tenga probabilidades de colmar la brecha existente entre el cristianismo protestante y el católico, para poner a todo el mundo cristiano en una sola comunidad religiosa. Algunos dirigentes del Consejo Mundial anticipan más bien el desarrollo de dos sociedades mundiales cristianas, organizadas no la una contra la otra,

contra un mundo ateo y secularista. Ciertamente, la aparición del Movimiento Ecuménico no recató el antagonismo entre catolicismo y protestantismo, que hoy por hoy es más fuerte en aquellas sectas que se han mantenido más apartadas de la unidad. Sin embargo, la concepción de un cristianismo mundial permanente y conscientemente organizado sobre una base dualística es, por razones obvias, muy poco satisfactoria, desde muchos puntos de vista, sobre todo por su incompatibilidad con el fundamental concepto cristiano del cuerpo único, cuya importancia ve hoy cada escuela de pensamiento teológico con mayor claridad que en ninguna época pasada.

Por todas partes asistimos a un retorno de los modos corporativos de pensamiento y acción, a una nueva comprensión del significado religioso de la comunidad y a un creciente interés por la expresión de la conciencia colectiva en el mito, el ritual y el rito. Esto señala un gran cambio, respecto del individualismo en la civilización del siglo XIX, que caracterizó la religión occidental, así como la cultura secular, sobre todo en Gran Bretaña y Norteamérica.

La gran expansión misionera del siglo XIX se basó por todas partes en el principio de la conversión individual, lo que es igualmente cierto para el interno desarrollo de la religión occidental, la que según vemos en los más característicos documentos religiosos del período, estuvo marcada por un método psicológico introspectivo y un concepto intensamente personal sobre la conversión y la salvación. Hay un contraste fundamental entre este método y la forma colectiva o comunal de expresión que ha prevalecido en el mundo cristiano por más de mil años. La Cristiandad occidental no se edificó sobre el método de las conversiones individuales. Fue

un modo de vida que el pueblo aceptó en conjunto a menudo por decisión de sus gobernantes, y una vez aceptado, afectaba la vida entera de la comunidad por el cambio de sus leyes y de sus instituciones. Es fácil condenar este tipo de cristianismo corporativo como superficial, externo o subcristiano, pero al menos significa que el cristianismo aceptado como hecho social que afecta cada aspecto de la vida, y no como mera opinión, o grupo de actividad especializada, o simple *hobby*. Ni podemos sostener que los reyes y obispos que echaron cimientos de la Cristiandad occidental eran cristianos menos serios o genuinos que los dirigentes del moderno cristianismo sectario. Si el anterior participaba de la debilidad de la cultura bárbara de que procedía, el último fue no menos a menudo afectado por la influencia de la civilización comercial competitiva en que vivía. Además puede muy bien sostenerse que las iglesias misioneras de la Edad Media produjeron una cosecha más rica en la esfera de la cultura que nada de lo que puede exhibir el movimiento misionario moderno. Poco hay en el nuevo cristianismo no-occidental que pueda compararse con Beda o Bonifacio, con el arte religioso de Umbría del norte o con la nueva literatura vernácula cristiana. Pues en el caso de la Inglaterra anglosajona, la conversión en masa del pueblo significó el renacimiento de la cultura; mientras demasiado a menudo el moderno sistema de conversión individual y competitivo ha implicado desintegración en pedazos de la cultura nativa. Hay por cierto algo que decir a favor del concepto de un antropólogo que crea que cada cultura, aún la más primitiva, tiene derecho a existir, y que un modo de vida lento y penosamente desarrollado por un pueblo determinado para enfrentar las necesidades de su medio

particular tiene un valor y una significación para el pueblo, que nada puede suplir. Si tal pueblo es transformado de modo repentino y completo, por su transferencia a un mundo de cultura enteramente diferente, tiene probabilidades de perder más de lo que gana.

Por otro lado, la protección alternativa de la cultura de los pueblos más sencillos contra su destrucción violenta, mientras por grados se lo introduce en una comunidad moral y espiritual más amplia, tiene mucho de recomendable. Pues conserva la verdadera esencia del nacionalismo cultural, que es la voluntad instintiva que cada pueblo siente por sus valores culturales tradicionales, mientras se lo subordina a los valores morales universales que son la esencia de una más alta civilización.

El instantáneo traslado desde el total aislamiento del barbarismo primitivo hasta la total integración en la moderna sociedad mundial impone una insufrible tensión, a la vez en la naturaleza humana y en el modo de vida de una sociedad sencilla. Debe haber una etapa intermedia de educación y aclimatación; y esta etapa es proporcionada por las misiones cristianas, mejor que por los movimientos nacionalistas que prometen mucho para dar muy poco.

Es verdad que los misioneros modernos se están volviendo cada vez más conscientes de sus responsabilidades al respecto, y realizan un positivo esfuerzo para evitar la destrucción de la cultura nativa y adaptar su enseñanza a las formas indígenas de pensamiento y estructura social. Pero este es un movimiento muy reciente, como parte de aquel retorno a los modos corporativos de pensamiento a que acabamos de referirnos. En algunos casos, como en Polonia y en muchas partes de Africa, llegó deman-

siado tarde para evitar la desintegración de la tura, mientras en otros lugares está en peligro quedar sumergido por la marea alta del nacionalismo oriental, que tiende a mirar las misiones cristianas como una forma del imperialismo occidental. Es obvio que el nuevo nacionalismo, con sus implicaciones superpolíticas, debe inclinarse a fortalecer la resistencia de las religiones orientales contra el cristianismo, considerado como una religión occidental, y contra los misioneros como diseminadores de cultura occidental. Esta tendencia es la más fuerte en la India y el mundo islámico, donde la religión y la cultura se hallan tan estrechamente relacionadas que parecen formar un inseparable conjunto. Es menos pronunciado en China y Japón, donde la relación entre religión y cultura no es tan estrecha, y donde la situación está complicada por las pretensiones competitivas del comunismo, que también es un movimiento misionero. Por todas partes, sin embargo, las condiciones se están volviendo contrarias al espíritu de libre empresa religiosa que fundaba misiones, escuelas y hospitales, sostenidos por contribuciones extranjeras y manejados por funcionarios extranjeros. Los días del libre cambio entre las ideas han pasado.

El carácter ideológico del nacionalismo oriental como el de los partidos totalitarios, hace imposible para él tratar la educación o la religión como territorio neutral, susceptible de quedar abierto a la libre actividad de organizaciones religiosas independientes. De aquí que estemos retornando a una situación similar a la que existía en la Edad Media, cuando las creencias de los hombres ya no son un problema de elección individual, sino decisiones de masas.

Las ideologías totalitarias avanzan hoy, como

el Islam lo hacía en la Edad Media, por una combinación de conquista militar y propaganda ideológica. Y el cristianismo está obligado a enfrentar ese desafío, no porque tenga carácter político o busque poder político, sino porque las nuevas ideologías tratan de conquistar y ocupar todo el terreno de la vida de la comunidad, tanto el psicológico como el sociológico. No se debería identificar sencillamente el cristianismo con la cultura tradicional de la Cristiandad occidental, pues está en la naturaleza del cristianismo trascender la cultura, como trasciende la nacionalidad. Pero el cristianismo sectario del siglo XIX evitaba la dificultad, porque era infrecuentemente cultivado e inconsciente de las implicaciones espirituales de la cultura, y no porque fuera sobrenatural y capaz de abrazar a todos los pueblos en la catolicidad de un lazo supra-nacional de fe.

5

LA DIFUSIÓN DE LAS IDEOLOGÍAS OCCIDENTALES

Las cuatro grandes civilizaciones que constituyeron el mundo que conocemos, eran todas comunidades espirituales que debían su unidad a una común religión. En China, en India, en el Islam y en la Cristiandad a la vez, la ciudadanía política y los orígenes raciales eran secundarios, en relación con la creencia y la práctica. Los hindúes que cesaban de observar las leyes de casta y de venerar a los dioses y aceptaban la enseñanza de Mahoma, cesaban de ser hindúes y se volvían mahometanos. Y en la misma forma los musulmanes occidentales que se volvían cristianos, no cambiaban meramente de religión, pasaban de una civilización a otra y adqui-

rían derechos de ciudadanía en una nueva sociedad.

Durante los dos últimos siglos esta situación ha variado gradualmente. La nacionalidad ha tomado el lugar de la religión como el principio último de la organización social, y la ideología ha tomado el lugar de la teología como creadora de ideales sociales y guía de la opinión pública. Por todo el mundo, empezando por Europa occidental y extendiéndose por grados a las más remotas regiones de Asia y África, se ha producido un cambio en las condiciones de la existencia humana y en los modos de pensamiento social. El mundo se ha vuelto uno sólo, primero por obra del comercio, la conquista y la colonización europeos, y luego por la ciencia y la tecnología occidentales. Y detrás del ferrocarril, del automotor y el aeroplano, extendiéndose una ola de ideas seculares, que tuvieron sus orígenes en Europa durante la época del Iluminismo de la Revolución Francesa, y que comunicaron las ideas de libertad política e igualdad social, de nacionalidad y auto-determinación de un pueblo en otro, hasta volverse literalmente mundiales.

Aunque estas ideas tenían todas un origen común, se diferenciaron, en el curso del siglo XIX, en un número de ideologías diversas, que fueron miradas como mutuamente excluyentes y tendían a encarnarse en partidos y regímenes políticos. Así Liberalismo y Nacionalismo, Democracia y Socialismo, Comunismo y Fascismo adquirieron forma ideológica, aunque rara vez se hallaron en estado puro. Por ejemplo, hallamos Liberalismo Nacional y Nacional Socialismo en Alemania, Democracia Liberal y Social Democracia en Francia y complejos similares en otros países. En el tiempo presente hay una tendencia hacia la Democracia Liberal de tipo norteamericano y el Socialismo Co-

munista de tipo ruso, como los dos polos opuestos al torno a los cuales se alínean todas las otras ideologías y regímenes políticos.

Así tenemos dos complejos ideológicos distintos, Democracia occidental y el Comunismo oriental soviético, que amenazan repartirse el mundo entre ambos. Los dos son europeos, e incluso occidentales en su origen, pero ninguno de los dos tiene su centro en Europa: el uno es eurásico y el otro euroamericano. Ambos son ideologías seculares, en contraste con las ideologías religiosas en que se basaban las cuatro antiguas civilizaciones. Sin embargo ninguno de los dos es enteramente secular; la democracia occidental tiende cada vez más a mirarse como el único aliado y protector de la religión, mientras el comunismo soviético, pese a su confesado carácter anti-religioso, siempre debió mucho de su éxito a su llamado casi religioso a las masas. Esto es cierto particularmente en Asia, donde el comunismo se presenta como una nueva religión o modo social de salvación, que promete liberar a los hombres de la opresión y el sufrimiento, a condición de que acepten su autoridad y disciplina por un acto de obediencia y entrega incondicionales.

¿En qué posición se halla Europa frente a esa situación? Ella difiere a la vez de la de Norte América y de la de Asia. Norte América ha crecido con una nueva ideología. Apenas puede concebir una sociedad que no sea secular y democrática, desde que es la única sociedad que ha conocido. En Asia, por el lado, el movimiento de secularización es muy reciente y muy ajeno a las tradiciones de la cultura asiática; en realidad fue únicamente con el advenimiento del comunismo que las ideologías seculares alcanzaron las masas e impartieron un ritmo revolucionario al movimiento de cambio social. Aún hoy

en la India, y más aún en el mundo islámico, la vida del pueblo está gobernada por creencias y prácticas religiosas más que por ideologías seculares.

En Europa, las ideologías son planta nativa: ejercieron profunda influencia en la cultura europea por lo menos durante dos siglos. Sin embargo, jamás destruyeron por completo la más antigua tradición de la Cristiandad occidental, a la que Europa debió su existencia y su originario sentido de la unidad espiritual y cultural y estos dos elementos aún existen hoy en un estado de tensión y equilibrio inestables. En el continente, la opinión cristiana ha organizado en partidos políticos y programas sociales sobre el modelo ideológico, de modo que se mira a veces como una de las tantas ideologías rivales. En Inglaterra sin embargo, donde este desarrollo no ha ocurrido y donde los partidos políticos son estrictamente no-confesionales, como en América, la tradición pre-revolucionaria del Estado cristiano jamás ha sido negada oficialmente, de modo que aún conservamos las formas de una monarquía cristiana y el establecimiento legal de la Iglesia cristiana.

¿Cuál es la razón de este anómalo estado de cosas, que diferencia a Europa a la vez de Norte América y de Asia? No hay duda de que está muy profundamente arraigado en la historia del pasado y parece corresponder a ciertos rasgos fundamentales de las culturas occidentales. En primer lugar, creo que la diversidad ideológica y las tensiones de la Europa moderna son comparables a la diversidad y a la tensión religiosas de la Europa posterior a la Reforma, y hasta cierto punto resultado de éstas. Las disputas teológicas de la Reforma familiarizaron a las masas con los lemas ideológicos, y las guerras religiosas de los siglos XVI y XVII implicaron la misma confusión de convicciones, propaganda y poder

políticos con que hoy estamos familiarizados. Además, el Iluminismo del siglo XVIII, fuente del moderno desarrollo ideológico, puede considerarse históricamente como una especie de Segunda Reforma, como, por ejemplo, la destrucción del poder temporal de la Iglesia y la secularización de la propiedad eclesiástica, llevaron adelante la tarea de la primera Reforma en aquellas partes de Europa que hasta entonces habían quedado inmunes.

Debido a esta familiaridad con los conflictos y las controversias internas, el impacto de las nuevas ideologías y de la guerra fría de propaganda entre las facciones opuestas ha sido menos devastador en Europa que en cualquier otra parte, desde que la cultura europea puede tolerar un grado mucho mayor de tensión interna que cualquiera otra civilización, sin perder su sentido de continuidad y comunidad. Esto debióse en gran parte al hecho de que en el pasado las religiones e ideologías que se oponían en Occidente poseían un común origen y participaban de las mismas creencias y principios. Así, pese a su intensa hostilidad recíproca, protestantes y católicos se consideraban cristianos, y en ambos lados la inmensa mayoría aceptaba la Biblia y el Credo, y acudían a la enseñanza de los Padres de la Iglesia en apoyo de sus respectivos principios. Aún las controversias teológicas, que eran fuente de división, también llevaban al reconocimiento de posiciones comunes y a las alianzas entre diferentes escuelas de pensamiento, de modo que los luteranos podían apoyar a los católicos en su controversia con los socinianos, y los jansenistas a los calvinistas en su ataque a los arminianos. Mientras la tolerancia religiosa era prácticamente inexistente y la libertad de pensamiento rara en ambos campos, un *modus vivendi* fue elaborado en la práctica, que hizo posible para un

católico como Descartes vivir en Holanda y Suecia, y para un protestante como Leibnitz proseguir su correspondencia con Bossuet y los jesuitas franceses sobre problemas religiosos.

Del mismo modo, las ideologías en conflicto durante el siglo XIX compartían todas el fondo intelectual común del Iluminismo europeo. Todas ellas tenían una fe similar en el progreso científico y social. Todas ellas eran liberales en el sentido de que creían en los Derechos del Hombre y consideraban la libertad individual, la libertad nacional o la igualdad social como el supremo bien. Marx y Mazzini, Blanqui y Bakunin, Proudhon y Louis Blanc eran todos hijos de la Revolución, y sus luchas intestinas eran como las de los jacobinos con los girondinos en los días de la Primera República.

Al mismo tiempo, la ruptura de las ideologías con el cristianismo no era en este período ni consecuente ni completa. Entre 1830 y 1850 tuvo lugar entre ellas cierto *rapprochement*; y liberales como Lamartine, socialistas como Bazard y demócratas como Leroux sostenían que sus ideas representaban una nueva aplicación de los principios cristianos a la esfera política y económica. Tal era en particular el caso de Gran Bretaña, donde las ideologías no tenían trasfondo revolucionario. Aquí, el liberalismo debió su influencia política a su alianza con las iglesias no-conformistas, y el movimiento laborista se desarrolló bajo la dirección de piadosos no-conformistas y predicadores laicos como Burt, Fenwick y Keir Hardie. Lo que no es sorprendente si recordamos que en Gran Bretaña, la relación entre oposición política y disidencia religiosa data de la revolución puritana del siglo XVII, y que esta tradición jamás se ha perdido del todo.

Es esta una tradición que Inglaterra comparte

con Norteamérica, en contraste con el continente, desde que la revolución norteamericana, pese a su estrecha relación con el Iluminismo europeo, debió mucho también a la tradición puritana, que había sobrevivido casi intacta en Nueva Inglaterra. En Rusia, por otro lado, donde las nuevas ideologías occidentales no penetraron hasta el siglo XIX, la oposición entre ellas y la cultura tradicional de la Cristiandad ortodoxa fue desde el principio consciente y abierta, lo que constituye una de las causas principales para la oposición polar entre el comunismo ruso y la democracia norteamericana que ahora divide al mundo.

Así parecería que la falta de unidad política e ideológica de Europa en el pasado ha sido tanto fuente de energía como de debilidad, desde que pese al costo abrumador que tal desunión implicó, ella le dio a Europa la oportunidad de desarrollar un modo de vida y pensamiento más rico y múltiple que el que pudo lograrse con un tipo más unitario de cultura.

Además, dicha tradición de diversidad no data de la Reforma y las divisiones religiosas de la Cristiandad, aunque fue acentuada por ellas. Sus orígenes fueron mucho más tempranos, y representan algo que es inseparable de la naturaleza de la cultura europea. Los orígenes de Europa como una civilización no se deben únicamente a la extensión de la más alta cultura del antiguo mundo mediterráneo a la Europa occidental y nórdica, sino también al carácter dual de esa herencia cultural. Pues la cultura del Bajo Imperio Romano, que fue legada al Occidente latino y al Oriente bizantino, se componía de dos elementos: la cultura clásica de Grecia y Roma y la cultura religiosa de la Iglesia cristiana. Cada uno de estos elementos tenía sus propias tra-

diciones morales e intelectuales, encarnadas en diferentes literaturas, diferentes instituciones sociales y diferentes sistemas éticos.

A primera vista parece como que la caída del Imperio hubiese debido implicar la desaparición de la tradición clásica, puesto que la Iglesia quedó como el único lazo entre los pueblos bárbaros y la civilización del mundo antiguo; y los monasterios, que eran los principales centros de cultura literaria, estaban dedicados, por naturaleza, a los ideales ascéticos que parecían más irreconciliables con el espíritu del humanismo clásico. Fueron sin embargo en realidad los monasterios los que aseguraron la supervivencia del legado de la cultura clásica, al adaptar la vieja educación liberal de las escuelas del Bajo Imperio Romano a las necesidades de la nueva cultura eclesiástica. Esta conservación del antiguo *curriculum* de las Artes Liberales, significan que la literatura clásica seguiría siendo la base del entrenamiento intelectual de Occidente. Virgilio y Cicerón, Ovidio y Séneca, Horacio y Quintiliano no fueron meros libros escolares: fueron la semilla de nuevos brotes de humanismo clásico en suelo occidental. Una y otra vez —en el siglo XIII así como en el XII y en el XV— la más alta cultura de Europa occidental fue fertilizada por renovados contactos con las fuentes literarias de la cultura clásica. Al pronto esta influencia sólo alcanzó a una pequeña minoría clerical, pero creció con firmeza a lo largo de la baja Edad Media, hasta que por la época del Renacimiento, convirtiéndose en la base de la educación laica e inspiró el desarrollo de las literaturas vernáculas.

De este modo, la tradición de la cultura clásica, que también es la tradición del humanismo, volvióse uno de los grandes elementos formativos de la cul-

tura occidental. Pero esto no implicó la negación o supresión de la tradición cristiana, como lo han querido a menudo historiadores del Renacimiento y el Iluminismo. Como la tradición humanística quedó viviente durante la Edad Media, asimismo la tradición cristiana conservó su vitalidad en el período posterior al Renacimiento, y es únicamente cuando estas dos tradiciones siguen en viviente y en fértil contacto la una con la otra, que la cultura occidental logra sus más altas y características realizaciones. Sin embargo esta armonía y colaboración simpática entre dos tradiciones tan diversas es difícil de mantener; y su diversidad y tensión siempre se manifestaron a lo largo de toda la historia europea, en aquellos conflictos ideológicos y religiosos que ya he tratado. La unidad de Europa fue siempre mucho más frágil que la de las grandes civilizaciones de Asia, pero al mismo tiempo ha sido más flexible y más capaz que ninguna otra cultura de asimilarse nuevos elementos y de producir nuevos movimientos de ideas y nuevas formas de instituciones sociales.

Observadas desde este punto de vista las ideologías modernas son productos característicos de la cultura europea. Vuélvense síntomas de una decadencia cultural sólo cuando se hacen totalitarias e intentan destruir los cimientos espirituales en que se basa la cultura europea. Cristianismo y humanismo son ambos de carácter super-ideológico. Crean ideologías, pero no son creados por ellas. Sus orígenes son más antiguos que los de Europa misma y extienden su influencia muy adentro en las profundidades inconscientes del alma del hombre occidental.

De aquí que el intento de confinar el conjunto de la civilización occidental en el estrecho chaleco

de una ideología y de excluir todos los valores naturales y espirituales no creados por ella o dependientes de ella, sea destructor de la naturaleza íntima de la cultura occidental y deba inevitablemente llevar al desastre.

Sin duda los comunistas alegarán que ésta es una etapa necesaria en la evolución de la cultura moderna; que así como el orden feudal cristiano fue reemplazado por el orden humanista burgués, este último debe ahora ceder su lugar al nuevo orden social de la ideología social científica basada en la ciencia moderna. Pero si la ciencia queda divorciada del humanismo y del cristianismo, cesa de ser fuente creadora de cultura. Será capaz de crear nuevas técnicas científicas y nuevas tecnologías, pero éstas son siervas de la ideología dominante, la que a su vez es sierva de un partido o de un dictador político. Ninguna civilización puede vivir sólo de política, y cuando una cultura se convierte en el mero órgano de la propaganda política, está muerta.

En el tiempo presente, la existencia de Europa está amenazada, en primer lugar, por las ideologías que originariamente surgieron del idealismo revolucionario de la mente occidental y su ilimitada fe en el progreso social; y en segundo lugar, por las tecnologías científicas que se inventaron para servir la causa de la destrucción. Pero éste ya no es únicamente un problema europeo; se ha convertido en solución mundial. Si la división ideológica del mundo se vuelve permanente y completa, y si los nuevos poderes mundiales emplean todos los recursos de la ciencia y la tecnología en el intento de destruirse el uno al otro, es difícil ver cómo podrá sobrevivir civilización alguna en cualquier parte. No hay duda de que Europa sería la primera en sufrir

la destrucción de Europa sólo sería el preludio de la destrucción del mundo.

Si, por otro lado, la humanidad decide no incurrir en el suicidio, y los nuevos poderes mundiales logran alguna especie de *modus vivendi* o balanza de poder, que les permita coexistir, como las opuestas fuerzas religiosas en la Europa occidental se dieron maña para coexistir después de las guerras de religión, entonces seguirá Europa manteniendo una posición clave en el desarrollo de la cultura mundial. Pues Europa es la única área cultural en que las ideologías se encuentran, y la cultura es lo único que mantiene vivo contacto con las tradiciones espirituales más profundas que sostienen a las ideologías y las trascienden.

Los creadores de las ideologías modernas — Marx y Mazzini, John Stuart Mill y Herbert Spencer, Saint-Simon y Comte, Herzen y Proudhon — eran todos miembros de la misma sociedad europea que compartía un trasfondo común de cultura humanística occidental, mientras sus descendientes y herederos espirituales se han desparramado por todas partes hacia los cuatro puntos cardinales del globo, donde se vuelven, por grados, ajenos los unos a los otros, bajo la influencia de medios culturales y raciales diferentes, con los cuales se identifican. En consecuencia es en Europa, más bien que en Asia o las Antípodas, que la crítica y la revisión de las ideologías puede mejor llevarse a cabo y donde ellas pueden hacerse inteligibles las unas para las otras. Pero esto es únicamente posible si la cultura occidental conserva su contacto vital con las dos grandes tradiciones del cristianismo y el humanismo, a los que debe su existencia espiritual y su carácter único de mundo cambiante. La supervivencia de esas tradiciones es mucho más importante

que el poder europeo, político o económico, como la supervivencia del helenismo fue más importante que la del Imperio Romano. En consecuencia, el mayor peligro que pende sobre nosotros no es la amenaza externa a nuestra independencia por la expansión de los nuevos imperios mundiales, sino la desintegración de la cultura occidental por las ideologías anti-cristianas y anti-humanistas.

El hecho de que estas ideologías han quedado completamente identificadas con partidos políticos, regímenes sociales y alianzas militares, las vuelve más impermeables a la crítica intelectual de lo que eran en su temprana etapa formativa. Por otro lado, el mismo proceso que acrecentó su poder disminuyó también su prestigio intelectual. Cuando las ideologías representaban las convicciones e ideales íntimos de una *intelligentsia* revolucionaria o de una *élite* reformista, hallaban una acogida psicológica similar a la de una secta religiosa. Pero ahora se han convertido en dogmas de una policía estatal, se han hecho partes de la organización política que sirven.

Ahora bien, si esta situación se reconoce con claridad en Europa y si el hombre de Occidente se pone de acuerdo en confinar las ideologías a su esfera propia y en tratarlos como programas alternativos de reforma social y acción política, no hay razón para que sean irreconciliables con las tradiciones de la cultura occidental. El peligro está en que ellas invadan el mundo de la religión y de la metafísica, de modo que reclamen la lealtad del hombre aún en "aquello que no es del César". Y si lo han logrado, fue porque la tradición de la cultura occidental quedó minada por aquel espíritu de nihilismo europeo que Nietzsche vio con tan trágica intensidad en el último siglo. Aquel nihilismo es

una peculiar enfermedad europea, una enfermedad del espíritu occidental, que extendió su influencia no sólo a Rusia sino también a Norteamérica. En la actualidad no halló en ninguna parte más clara expresión que en los escritos de un poeta norteamericano moderno, como Robinson Jeffers.

Este particular desarrollo se halla estrechamente relacionado con las ideologías mismas y es síntoma, no como lo creía Nietzsche, de una enfermedad mortal del cristianismo y el humanismo, sino más bien un agotamiento de la propia tradición revolucionaria. Ni el cristianismo ni el humanismo están muertos. Ambos poseen aún infinita capacidad de regeneración espiritual y de renacimiento cultural. Lo que se está desvaneciendo es el idealismo utópico, que era la inspiración originaria de todas las ideologías revolucionarias. Ahora que han bajado de las nubes a la sólida tierra, ganaron poder temporal, pero han perdido su antiguo prestigio. En la medida que sigan reclamando sus pretensiones absolutas a la lealtad espiritual del hombre, deben inevitablemente llevar la civilización cada vez más cerca del nihilismo y la auto-destrucción.

La tarea vital de Europa en la actualidad está en resistir esa tendencia y recobrar y fortificar las grandes tradiciones espirituales que constituyen las raíces de su cultura. Esta es una tarea difícil, que no puede ser cumplida sin grandes esfuerzos morales e intelectuales. Pero no es de ningún modo una tarea imposible, y desde que Europa fue la creadora originaria de las ideologías, tiene especial responsabilidad y especial oportunidad para hallar una solución a los problemas que las ideologías han planteado.

ASIA Y OCCIDENTE

6

INTRODUCCIÓN: LA REBELIÓN DE ASIA

La rebelión de Asia no es sencillamente una insurrección contra una dominación extranjera y contra la influencia de ideas extranjeras. Es también —y aún más— una revolución política y moral en el orden interno de los pueblos orientales. Durante la última generación, las instituciones más antiguas y fundamentales que parecían inseparables de la civilización asiática, han perdido su prestigio sagrado y están amenazadas de cambio o destrucción.

Lo que ahora vemos es, de hecho, la extensión al Asia y al mundo entero del movimiento revolucionario de reforma que empezó en Europa occidental y Norte América en el siglo XVIII. Como aquel movimiento se produjo dentro de los límites de una clase aristocrática privilegiada, y se transmitió en primer lugar a la *bourgeoisie* europea y luego al proletariado, del mismo modo se extendió de las naciones dominantes en Europa occidental, primero a la Europa oriental y luego a los pueblos de Asia y Africa.

Por lo tanto, el hombre de Occidente tiene que asumir una doble responsabilidad. Es el revolucionario arquetípico, el Prometeo que arrebató el fue-

go del cielo para incendiar al mundo. Sin embargo es al mismo tiempo un imperialista, un capitalista y un explotador, blanco obligado de la crítica y de la indignación moral de los antiguos pueblos de Asia y los nuevos pueblos de África, a los que a un tiempo despertó y esclavizó.

Es una posición rara y desorientadora para ambas partes, y no podemos sorprendernos de que las relaciones entre Europa y Asia estén marcadas por incompreensión y resentimiento mutuos. Los hombres que se encumbran en los movimientos revolucionarios nunca son los más juiciosos o los más previsores. Por el contrario, las revoluciones ofrecen oportunidad al maniático, al fanático y al insano potencial, de modo que un movimiento inaugurado al estilo del optimismo ilimitado y del idealismo generoso, pronto degenera en despiadada guerra de facciones y lleva, por la vía de la persecución y la matanza, a una nueva forma de tiranía.

Y en la esfera de la ideología se produce un proceso similar. En la guerra de las ideas, la que gana es la ideología más cruda y simplificada. Durante la época que hemos vivido, hemos visto espectaculares ejemplos de esto. Vimos países grandes y altamente civilizados, quedar infestados por epidemias de insania ideológica, y poblaciones enteras destruidas por cumplir con irracionales ritos de guerra.

En el caso de Asia, la situación es afortunadamente menos aguda. La verdadera inmensidad de la crisis y el hecho de que la revolución fue lenta y alcanzó áreas muy diversas, nos da cierto espacio para respirar y la oportunidad de reajustar nuestras ideas. En nuestro tiempo, es difícil tomar distancia y examinar el problema en conjunto. Pues el político y el economista se hallan de tal modo sumergidos en la corriente de la lucha diaria, que

pueden mirar más allá de los efectos inmediatos de su particular sociedad, mientras el filósofo y el hombre de letras suelen quedar tan apabullados por la irracionalidad de las fuerzas en conflicto, que ni siquiera se abren los ojos a sus mundos abstractos o privados. Mas para el cristiano, ninguna de estas dos alternativas es posible. Está comprometido, no sólo por el hecho de que comparte la común responsabilidad de los hombres de Occidente, sino también porque está obligado a pensar, más allá de los conflictos políticos y económicos del tiempo presente, en los fines espirituales últimos de los cuales depende el destino de la raza humana. Pues el cristiano, no menos que el marxista, tiene un punto de vista histórico y conoce, aunque oscuramente, la meta hacia la que marcha el mundo. Ese punto de vista depende de la doctrina de la Providencia Divina. Por oscuro que sea todo lo demás, es cierto que Dios es el gobernador del universo y que detrás del aparente desorden y confusión de la historia, está la acción creadora de la ley divina. El hombre es un agente libre, y continuamente intenta modelar el mundo del curso de la historia según sus propios designios e intereses. Pero tras el débil poder y la ciencia del hombre, está el super soberano propósito de Dios, que usa al hombre y sus reinos e imperios para fines de los cuales éste nada sabe y que a menudo son opuestos a los que el hombre desea y trata de alcanzar.

Puede objetarse que una teodicea de esta especie es de poco valor práctico. Si la historia lleva al hombre hacia una meta desconocida obedeciendo a un poder inescrutable, nada hay que el hombre pueda hacer. Pero el concepto del cristiano sobre la historia no es un ciego fatalismo. Afirma también el principio de la revelación divina y admite la posi-

bilidad de la cooperación humana con el propósito divino. No hay duda de que el hombre debe trabajar a oscuras, pues es condición de la existencia cristiana vivir por la fe y no por la vista. Sin embargo hay momentos en que la oscuridad de la historia parece iluminarse de repente por algunos signos del propósito divino. Hay momentos de *crisis* en el sentido literal de la palabra —tiempos de juicio, cuando los poderes de este mundo son juzgados y condenados y en que el curso de la historia fluye de pronto por nuevos canales. Tal fue la época de los Profetas hebreos, tal la época de San Agustín, y tal es la época en que tenemos el privilegio y la desdicha de vivir hoy. Pues el siglo presente ha sido una era apocalíptica— una época de enjuiciamiento, en la que los poderes y las autoridades establecidas del mundo fueron pasadas por el fuego y destruidas o renovadas, y en la que civilizaciones que habían durado miles de años, están siendo forzadas a meterse en nuevos moldes.

El más importante factor en este proceso, a la vez causa y efecto, es la creciente tendencia a la unidad mundial. Tuvo sus orígenes hace siglos, en la era de los descubrimientos, cuando los navegantes occidentales abrieron las nuevas rutas oceánicas y demostraron en la práctica lo que hacía tiempo sabían por teoría: que el mundo era redondo y que no había barreras que no pudieran franquearse con ingenio y valor. Más tarde, siglo tras siglo, los hombres occidentales extendieron el comercio y la navegación, hasta que Oriente y Occidente fueron puestos cada vez más juntos por una vasta red intercontinental de comercio y comunicaciones.

Durante el presente siglo este proceso alcanzó su punto culminante. El mundo fue aun más estrechamente unido por los triunfos de la ciencia y la tec-

nología occidentales. Hubo una vasta expansión de la población y la riqueza mundiales y un correlativo incremento del saber y las comunicaciones.

Pero estos cambios tuvieron asimismo un efecto revolucionario sobre la política y la cultura. En los últimos cincuenta años todos los imperios históricos que gobernaron el Asia, han caído, y una multitud de nuevos Estados y naciones ha surgido de entre sus ruinas. Todos estos nuevos poderes están animados por la hostilidad hacia la hegemonía de Occidente y por un ardiente deseo de afirmar su independencia nacional. Pero al mismo tiempo no se oponen a la nueva civilización cosmopolita que ha sido el fruto de la expansión occidental. Más bien desean ser socios activos de la misma y quieren apropiarse plenamente de la parte que les corresponde en los beneficios materiales que ella ha traído. Están en rebelión no sólo contra Occidente, sino también contra su propio pasado —contra todo el orden tradicional de las viejas culturas orientales en que el conjunto de la vida del hombre, de la cuna a la tumba, estaba ligado por el precedente y la costumbre, compelido por las sanciones de una ley sagrada. Esta doble revolución es la fuente de nuestros actuales problemas. Los pueblos de Asia han sido metidos contra su voluntad en una nueva sociedad cosmopolita, que es predominantemente occidental en sus principios y sus valores, y a la vez reaccionan con violencia en defensa de su ser nacional. Esta reacción, sin embargo, no se dirige contra el nuevo orden mundial mismo, sino contra los poderes externos que les fijaron en él un orden subordinado. Esta reacción nacionalista puede con facilidad volverse reaccionaria o destructiva. En casos extremos, especialmente en África, puede llevar a una reacción contra la civilización misma, y a un

retorno al barbarismo pagano. Pero en principio representa la protesta natural y legítima de sociedades que han sido arrancadas de sus viejos amaderos y arrojadas a una tormenta de cambio. Por desgracia los pueblos de Asia y África tienen no sólo que hacer frente a las dificultades implícitas en la revolución moderna —el cambio repentino desde el paso del buey a la velocidad del aeroplano— están además forzados a realizar el cambio bajo la égida de una nueva forma de organización política: el soberano Estado nacional —que no tiene raíces en su propio pasado. Las antiguas civilizaciones de Asia habían creado sus propias instituciones y jerarquías sociales, que permitían a pueblos de lenguaje y religión diferentes, seguir sus propias leyes y costumbres, sin interferir los unos en los otros. Este sistema a menudo conservado por los poderes coloniales o imperiales de Occidente, particularmente por los británicos en la India. Pero el advenimiento del nacionalismo y el moderno Estado nacional han destruido este *modus vivendi* tradicional y obligado a las minorías religiosas y raciales a conformarse con el modelo común.

De aquí que el orden en Asia esté lleno de posibilidades explosivas. El nacionalismo no ha sido en ninguna parte una fuerza que haga nada por la paz, y los nuevos nacionalismos orientales son excepcionalmente agresivos e intolerantes. Sin embargo, lo que necesitan por sobre todo es paz, paz interna para resolver los múltiples problemas de su nueva existencia, y paz exterior para evitar un cataclismo que destruiría todas las ganancias del último medio siglo. El peligro de semejante catástrofe jamás fue mayor de lo que es hoy, cuando la escena asiática queda bajo la sombra de la guerra fría entre dos poderes mundiales gigantes, con sus ideologías y

sistemas económicos rivales. Pero aún hay lugar para la intervención de otro factor de especie diferente. En el pasado la religión ha sido el mayor de los poderes que formaron la mente y desarrollaron las culturas de los pueblos asiáticos. En el momento presente, pasa por un eclipse, debido a la influencia de influencias seculares que acompañó la difusión de la cultura occidental. Pero es demasiado pronto para decir hasta cuándo seguirá dicho eclipse. Ciertamente, no es total, y parece haber poca probabilidad de que jamás llegue a serlo.

Este es el aspecto más importante de todo el problema oriental, y exige un estudio mucho más completo del que se ha hecho hasta ahora sobre él. Cuando se tiene en cuenta la suma de estudios que se dedican a los aspectos puramente políticos del nacionalismo oriental, los cristianos no pueden menos de sentirse avergonzados de lo poco que se ha hecho para comprender la nueva situación religiosa surgida de los cambios revolucionarios de los últimos cincuenta años. Ni el proceso tecnológico que impone a Oriente y Occidente un acercamiento, ni la rebelión de las fuerzas nacionalistas que los despedaza y separa, podrán salvar al mundo moderno de la destrucción. La salvación puede venir únicamente de algún poder capaz de crear una unidad espiritual, que trascienda y comprenda la unidad material del nuevo orden mundial. ¿Y dónde puede hallarse este poder, como no sea en la religión?

LA ERA DE LOS DESCUBRIMIENTOS¹

El cambio en la posición mundial de Europa ocurrido durante los últimos cincuenta años, trajo inevitablemente, una fuerte reacción contra el espíritu del imperialismo del siglo XIX. La idea de imperio ha llegado a identificarse con la opresión de los pueblos sometidos, y todo el desarrollo colonial se mira como forma de explotación económica. Con todo, la etapa imperialista de la cultura occidental no queda confinada a la segunda mitad del siglo XIX. Fue la culminación de un movimiento mucho más amplio, que se remonta hasta el final de la Edad Media y ha sido una de las fuerzas principales en la formación del mundo moderno. Por grande que pueda ser nuestra desaprobación moral del *Homo Europaeus* en sus relaciones con pueblos más débiles y primitivos, no podemos ignorar sus realizaciones positivas, pues ellos han cambiado la faz de la tierra y creado un nuevo mundo, o si se quiere un número de mundos nuevos. Es imposible, en consecuencia, entender la naturaleza de la presente crisis mundial si la separamos del movimiento occidental de expansión colonial que ha transformado el cerrado mundo continental mediterráneo de la cultura antigua y medieval en una civilización oceánica que unificó al mundo.

Como escribí respecto de la naturaleza de dicho proceso hace diez años: "¿Cómo llegó a ocurrir que

¹ Este capítulo contiene breves extractos de *Understanding Europe* (New York, 1952), *Religion and the Rise of Western Culture* (New York, 1950) y *The Judgement of the Nations* (New York, 1924).

un pequeño grupo de pueblos de la Europa occidental hayan adquirido en un espacio de tiempo relativamente corto el poder de transformar el mundo y emanciparse a sí mismos de la inmemorial dependencia en que el hombre se hallaba respecto de las fuerzas de la naturaleza? En el pasado esta hazaña milagrosa fue explicada como la manifestación de una Ley Universal del Progreso, que gobernaba el universo y llevaba la humanidad por etapas inevitables desde su origen simiesco a su perfección humana. Hoy semejantes teorías ya no son aceptables, desde que llegamos a ver cuánto dependían de un optimismo irracional, que era parte del fenómeno que trataban de explicar. En su lugar, ahora tenemos a explicarnos cuáles fueron los factores de la cultura europea que explican la peculiar realización del hombre occidental. Para emplear la brutal frase norteamericana, nos preguntamos: ¿qué lo hizo prenderse como garrapata? Pero llegados a este punto, hallamos que el factor religioso tiene influencia importante en la cuestión.

"Pues junto con la agresividad natural y el apetito de poder que son tan evidentes en la historia europea, hubo también nuevas fuerzas espirituales que llevaban al hombre de Occidente hacia un nuevo destino. La actividad de la mente occidental, que se manifestaba a la vez tanto en la invención científica y técnica como en los descubrimientos geográficos, no era la herencia natural de un tipo biológico determinado: era el resultado de un largo proceso de educación que por grados cambió la orientación del pensamiento humano y amplió las posibilidades de acción social.

"Las otras grandes culturas mundiales realizaron sus propias síntesis de religión y cultura, para luego mantener su orden sagrado invariable por si-

glos y milenios. Pero la civilización occidental ha sido el gran fermento de cambio en el mundo, por lo que cambiar el mundo volvióse parte integral de su ideal de cultura”².

No hay duda sin embargo de que el rápido progreso material y la expansión externa de la cultura occidental coincidieron con su creciente secularización, de modo que el elemento religioso parece menos prominente en el período mismo en que la influencia de aquella estuvo más difundida, lo que a su vez significó la difusión de una cultura secularizada por todas las partes del mundo. Ahora bien, es cierto que los imperios mundiales por lo general tienden a perder contacto con sus raíces espirituales, y el mismo factor puede verse operando en la expansión de una civilización por medio de influencias administrativas e intelectuales, como en la cultura mundial helenística en los siglos III y II a. de C. Esta no es sin embargo la causa básica del proceso de secularización ocurrido. Pues la cultura occidental se estaba volviendo secularizada antes que hubiese empezado el gran período de expansión. Las causas fundamentales del proceso fueron espirituales y estaban en relación estrecha con todo el desarrollo espiritual del hombre occidental. Pero las mismas causas que produjeron la secularización de la cultura fueron también responsables de su expansión externa. Fueron en realidad dos aspectos de un sólo proceso, una revolución mundial de especial tremenda que parece trascender la historia y crear nuevas categorías, que nuestros modelos tradicionales de juicio son incapaces de manejar.

Es respecto del problema religioso que nuestros métodos tradicionales de interpretación son más

² *Religion and the Rise of Western Culture*, págs. 8, 10.

perfectuosos. Pues si lo consideramos desde un punto de vista cristiano, nos hallamos ante la paradoja de que fue una cultura cristiana, y no una cultura pagana, la que causó aquella revolución. Mientras el historiador secular se halla ante el hecho igualmente perturbador de que el elemento no-secular en la cultura occidental fue el elemento dinámico en todo el proceso de cambio, de modo que la completa secularización de la cultura con la supresión de dicho elemento traería al movimiento progresivo a una parada en seco, para organizar así una sociedad estatística que ha dominado el cambio social a tal punto que ya no posee ningún ímpetu vital.

Sin embargo, la nueva cultura laica humanística que empezaba a desarrollarse en Occidente durante los siglos XV y XVI, estaba lejos de ser enteramente secular. Como lo ha mostrado Burdach, la concepción misma del Renacimiento —o nuevo nacimiento de la cultura— estaba en estrecha relación con la reforma o renacimiento del cristianismo. Ambos estuvieron influenciados en sus orígenes por las esperanzas apocalípticas de renovación espiritual de la Cristiandad, tan difundidas en la baja Edad Media, y que hallaron diferentes formas de expresión en Europa septentrional y meridional. Ni los humanistas ni los reformadores soñaron con la destrucción de la Cristiandad. Creían, como Erasmo, que “el mundo estaba volviendo en sí y recuperaba sus sentidos, como si despertase de un profundo sueño”, y pensaban que la religión y la cultura podrían mudar de piel, abandonando sus viejos pellejos, para renovar su juventud con el retorno a los propios orígenes.

Así la hazaña del Renacimiento fue como la de Colón, quien descubrió el nuevo mundo tratando de hallar un camino de regreso al viejo mundo por una

ruta nueva. La remoción repentina de los límites fijos que habían marcado el pensamiento y la acción del hombre medieval, la apertura de mundos nuevos y la comprensión de las posibilidades infinitas que tenía la razón humana, provocaron una liberación de energías que dieron a la cultura occidental un nuevo carácter que abarcó al mundo entero. Aunque la ciencia occidental se hallaba todavía en su infancia, hombres como Leonardo de Vinci, Paracelso, Campanella y Bacon ya habían empezado a comprender las posibilidades de una transformación mundial:

Gloria a Aquél que todo lo sabe y todo lo puede [escribe Campanella]:

Oh mi arte, nieto de la Primera Sabiduría, danos algo de su hermosa imagen que se llama Hombre.

Un segundo Dios, verdadero milagro del Primero, domina en las profundidades; sube al cielo sin alas y cuenta sus movimientos y medidas y naturalezas.

Ha dominado al viento y al mar y al globo terrestre con barcos de ancha proa, con los que lo circunda, lo conquista y contempla, lo trafica y lo hace su presa.

Da leyes como un Dios. Con su maña dio al silencioso pergamino y al papel el don de la palabra y a distinguir el tiempo en que dará lengua al bronce.

El autor de estos versos es notable ejemplo del modo en que el pensamiento renacentista unió el humanismo y la cultura científica con ideales religiosos apocalípticos y esperanzas revolucionarias de un orden nuevo para la sociedad.

Pese a la frustración de las esperanzas idealis-

del Renacimiento sobre la creación de un nuevo orden social, la época dio origen a un resultado práctico de incalculable importancia, que alteró todo el futuro del mundo. Tal fue el gran movimiento de navegación y descubrimientos, que al fin rompió los límites del antiguo mundo mediterráneo y abrió un nuevo océano a la América y el Oriente. Y aunque estos descubrimientos tuvieron efecto desastroso en la prosperidad comercial de Italia, fue el carácter emprendedor de los italianos lo que los hizo posibles. Los Estados comerciantes de Italia fueron las escuelas de la navegación medieval. Ellos desarrollaron el nuevo tipo de navíos capaces de salir al océano e introdujeron del Oriente musulmán, tan temido como en el siglo XII, la piedra imán, así como el uso del astrolabio y el compás, sin los cuales la navegación científica era imposible. Fueron además los venecianos Marco Polo y sus tíos, quienes primero alcanzaron la China y circunnavegaron el Asia desde Zeitun hasta el Golfo Pérsico en la última parte del siglo XIII y encendieron la imaginación de Europa con sus relatos acerca de la población y riqueza ilimitadas del Oriente.

La iniciación del gran período de los descubrimientos debióse sin embargo, y por sobre todo, a la visión y a la tenacidad de un hombre, el príncipe portugués Enrique, después conocido como el Navegante, quien durante más de cuarenta años, desde un palacio de Sagres en el "Cabo Sagrado" de San Vicente, envió expedición tras expedición a lo largo de la costa occidental africana. No era un hombre del Renacimiento, sino un príncipe ascético y pío según la moda medieval, que por sobre todo intentaba conquistar un nuevo mundo para la Cristianidad, de modo de compensar lo que se había perdido enviándolo a los infieles del Levante. Pero hacía uso

pleno de la ciencia italiana y de la empresa italiana y algunos de sus capitanes más capaces, como el veneciano Cadamosto, eran de origen italiano. Y así también, en años posteriores, fueron italianos como Gaboto, y Américo Vespucci, Verrazzano y por encima de todos el propio Colón, quienes resultaron los grandes pioneros de la exploración al servicio de los poderes occidentales. El descubrimiento de América por Colón, y de la ruta del Cabo hacia la India por los portugueses, tuvieron efecto inmediato y profundo en la historia europea. Ello no sólo revolucionó las rutas comerciales del viejo mundo sino que destruyó la inmemorial orientación hacia el Este de la cultura europea. El efecto sobre la Italia renacentista fue especialmente importante. Durante tres siglos Italia había dominado el Mediterráneo oriental. La prosperidad de Génova se derivaba de su comercio con el Mar Negro y la de Venecia, de su comercio con la India por la ruta de Egipto. Durante mil años Italia había estado en contacto con la cultura bizantina, y en el siglo xv dicha influencia era más fuerte que nunca, debido a la presencia de eruditos bizantinos como Besarion y Jorge de Trebizonda.

Ahora bien, de modo poco menos que simultáneo su contralor del Egeo quedó amenazado por la conquista turca y su monopolio del comercio oriental fue destruido por los nuevos descubrimientos. Los puertos atlánticos de Lisboa y Cádiz y Amberes tomaron el lugar de Venecia y Génova como los grandes emporios de mercaderías extranjeras. El Mediterráneo, que había sido el camino real del comercio y la cultura desde los tiempos prehistóricos, de pronto quedó al margen de la navegación de altura.

Al mismo tiempo, por la conquista de Egipto en 1517 y de Hungría entre 1520 y 1530, la totalidad

del mundo oriental desde el Danubio al Mar Rojo quedó unido bajo el poder turco, que era mucho más hostil y peligroso para la cultura europea de lo que el sultanato de Egipto lo había sido jamás.

Estos cambios afectaron el comercio de Venecia con extraordinaria rapidez. Hacia el año 1509 el comercio egipcio había declinado hasta el punto de acabarse. Sin embargo ella conservó los fragmentos de su imperio en el Egeo, Chipre hasta 1571, Creta hasta 1669, y disfrutó de alguna prosperidad, como el resto de la Italia septentrional, por la industria del comercio con la Europa del Norte. Pero a esas catástrofes económicas se agregó el desastre de las invasiones extranjeras y de las conquistas francesa y española, que finalmente pusieron fin a la gran era de la civilización italiana.

El cambio de esas condiciones fue más lento en afectar las ciudades comerciales de la Alemania del Sur. A comienzos del siglo xvi, su prosperidad estaba de hecho en el punto culminante y las grandes casas capitalistas de los Fugger y los Welser tenían la misma posición de importancia internacional que los banqueros florentinos habían ocupado un siglo antes. Las ciudades de la Alemania del Sur, sobre todo Nuremberg y Ausburgo, y las del Rin, fueron escenario de un Renacimiento germánico de corta vida. Aquí fue donde las nuevas artes de la imprenta y el grabado se desarrollaron —científicos como Peurbach y Regiomontanus, artistas como Durero y Cranach, eruditos como Erasmo de Rotterdam y Reuchlin, rivalizaron con sus contemporáneos italianos. Sin embargo, el centro de gravedad se había desplazado hacia el Oeste, y fueron los poderes atlánticos, España, Francia, Inglaterra y los Países Bajos, quienes iban a dominar la era siguiente, la vez en la economía y en la política.

Los motivos que inspiraron este movimiento de exploración y descubrimiento, que desplazó el eje del poder mundial del Mediterráneo al Atlántico, fueron de diverso carácter. Ante todo hubo un motivo religioso, la continuación del ideal de las Cruzadas medievales, que está especialmente claro en la obra del Príncipe Enrique, el gran precursor de la era de los descubrimientos, quien concibió la idea de envolver el flanco del poder mundial musulmán por la exploración del África occidental y el establecimiento de un nuevo dominio cristiano en Guinea. Ni es tampoco un mero accidente que el descubrimiento de América por España fuese la secuela inmediata de la conquista de Granada, que daba fin a la dilatada historia de la Reconquista española. Pero desde el comienzo el motivo comercial también hacía gran papel, sobre todo en los Estados marítimos italianos que más habían sufrido el cierre de las grandes rutas comerciales del Oriente. Con todo, dicho motivo económico también había existido en el movimiento de las primeras cruzadas, en tanto cuanto concernía a la participación de los Estados italianos. Pero en el caso de España, y en grado menor de Portugal y Francia, se hizo un intento de subordinar el factor puramente económico al viejo ideal de las Cruzadas. La conquista española de América y el establecimiento francés de Quebec y Montreal fueron completamente medievales en espíritu. Fue propósito del gobierno español crear una nueva Cristiandad a través de los mares, y la búsqueda de oro y tierras se acompañaba de un entusiasmo misionero no menos genuino. Este motivo llevó a la corona a interponerse entre la codicia de los colonos y las poblaciones nativas. Él inspiró la carrera de Las Casas y la ilustrada legislación de Indias que promulgó el gobierno español; la que, por

imperfecto que fuera el modo en que se aplicó, por lo menos salvó al indígena de ser exterminado. Sin embargo, su expresión más notable estuvo en los Estados misioneros, sobre todo en el de los jesuitas en el Paraguay, y más tarde en el de los Franciscanos en California, que constituyen un capítulo único en la historia colonial.

El espíritu de la empresa colonial de Holanda, por otro lado, es del todo diferente. A ella se debe sobre todo la creación de una política colonial puramente económica. Los holandeses llegaron como mercaderes, no como conquistadores, y aún menos como misioneros, y sus posesiones fueron administradas enteramente con la mira puesta en los intereses de los accionistas en las grandes sociedades anónimas coloniales, tales como la Compañía de la India Oriental. Los holandeses fueron los grandes pioneros del nuevo sistema colonial y comercial; y los ingleses, y desde el tiempo de Colbert, los franceses, también siguieron sus huellas. Pero mientras los ingleses adoptaron el sistema holandés de colonización comercial y sociedades coloniales, se diferenciaron de los holandeses en el carácter predominantemente agrícola de sus colonias norteamericanas; y el consiguiente desarrollo de una población agrícola homogénea a través del Atlántico iba a tener enorme importancia en el futuro desenvolvimiento de la civilización en el nuevo mundo.

Sumada a los factores religiosos y económicos que se hallaban tras el movimiento de exploración y colonización, no se puede excluir la influencia de otros dos motivos: la curiosidad científica y el amor de los viajes, la navegación y la aventura por sí mismos. Ahora bien, todos estos cuatro motivos operaban también en el caso de la expansión musulmana, y Occidente seguía así los pasos del más temprana,

no movimiento oriental. En cierta medida los descubrimientos y movimientos eran contemporáneos, desde que las colonizaciones portuguesa y holandesa en las Indias Orientales se producían en el mismo período que los mercaderes y misioneros musulmanes avanzaban en Indonesia y conquistaban las más antiguas culturas hindúes que habían dominado el régimen.

Con todo eso, la expansión europea tenía un carácter nuevo y revolucionario que la distinguía de todo lo que se había hecho antes. En el curso de una sola generación —entre 1486 y 1536— el mundo fue repentinamente transformado por una serie de viajes y descubrimientos: la circunnavegación de África, el descubrimiento de la India y el Cercano Oriente para el comercio occidental, la circunnavegación del mundo y la conquista de Méjico y Perú. Todo esto representa una explosión extraordinaria de energía humana, pues ninguno de sus resultados se logró sin azares de navegación y pestes, sobre todo el escorbuto. (De los cinco navíos de Magallanes sólo uno regresó, y de los 270 o 280 hombres únicamente 35; y ni siquiera éste fue un *récord* excepcionalmente malo).

En el caso de Portugal, es a primera vista difícil explicarse cómo estas pequeñas expediciones de pequeños navíos de uno de los más pequeños Estados de Europa hayan sido capaces de establecer un imperio colonial a lo largo del Oriente, desde el África Oriental hasta Malaya e Indonesia, frente a la oposición organizada de Egipto y los Estados comerciales de la India occidental e Indonesia. Pues estos poderes tenían todas las ventajas de luchar en su propio terreno, cerca de sus propias bases y apoyados por las simpatías religiosas de las poblaciones locales. El fenómeno es sin duda complejo, e implica muchos factores de diverso origen y valor. Mas

por encima de todos los factores temporarios y accidentales, la era de los descubrimientos parece también representar las energías de un nuevo tipo de hombre y una nueva actitud ante el mundo, que iba a quedar como la característica de esta nueva faz de la cultura occidental. Este nuevo tipo era el producto del impacto del humanismo en la cultura cristiana y su combinada influencia en la expansión material de las naciones europeas de Occidente, cuyas energías superabundantes, como las de turcos y mongoles, pueden tal vez explicarse como resultado de la presión de una población en aumento sobre el territorio y la provisión de alimentos. (Y este último factor puede explicar por qué los países más pequeños, como Portugal, Inglaterra y los Países Bajos, hicieron papel tan preponderante en dicho desarrollo). En la Edad Media, a un tiempo en Oriente y Occidente, no hubo falta de interés en los viajes y las exploraciones y las empresas económicas, como lo vemos por las relaciones de viajeros musulmanes y cristianos como Ibn Batuta y Marco Polo, pero hubo a la vez cierta desaprobación moral y un sentimiento de que había algo impío en exceder los límites puestos por Dios y la Naturaleza a las realizaciones humanas. Hallamos una expresión popular de esto en las *Mil y Una Noches* en el pasaje donde Simbad el Marino, quien está inspirado por un espíritu de empresa y aventura como el de los Isabelinos, se siente obligado a disculparse de su temeridad como equivocada moralmente: "Mi alma perversa me sugirió viajar de nuevo hacia países de otras gentes y sentí el deseo de asociarme con las diferentes razas de hombres y de vender y ganar".

Más notable aún es el pasaje de Dante sobre el último viaje de Ulises, que parece expresar proféticamente el nuevo ideal que iba a inspirar al hombre

de Occidente. "Oh hermanos, que a través de mil peligros habéis alcanzado el Oeste, no envidiéis este pequeño espacio de conciencia que queda para adquirir experiencia más allá del sol del mundo desconocido. Considerad vuestro origen. No fuisteis hechos para vivir como animales, sino para buscar la virtud y el conocimiento". Sin embargo Dante no aprueba ese heroísmo. Habla de él como de "un loco viaje" y sugiere que el destino de los exploradores fue la justa retribución de su locura.

Con el Renacimiento cambió la opinión pública y los humanistas, de Policiano para acá, miraron los descubrimientos con el espíritu del Ulises de Dante. Sin embargo, el gran poeta del movimiento Camoens, quien pasó él mismo la mayor parte de su vida en la India y las Molucas y en China en el curso de la expansión occidental y que representa mejor que ningún otro escritor la unión del espíritu del cruzado con el ideal humanista, da también expresión al sentimiento tradicional de la Edad Media en el largo discurso del anciano de Lisboa al final del Canto 4, protestando contra los falsos ideales que inspiraban el movimiento colonial. "Esta locura, que describe como empresa y valor, lo que no es sino la cruel ferocidad de la bruta creación, y se jacta de su desprecio de la vida, debería ser tenida siempre como por muy cara".

En realidad uno de los rasgos notables del nuevo movimiento europeo es el modo en que siempre acompañó al hombre de Occidente un espíritu de crítica y de auto inquisición. Así la conquista de América llevó a la propaganda cristiana y humanitaria de Las Casas —primera de la larga serie de protestas contra la explotación colonial e imperialista y de la defensa de los derechos de los pueblos indígenas; y en la misma forma la expansión

oriental fue acompañada por una tendencia a apreciar el valor de las culturas orientales. Este dualismo es el inevitable resultado de las contradicciones internas de la expansión europea: por un lado el deseo económico de comercio y oro y la explotación de nuevas tierras, y por otro el llamado misionario a difundir la fe y el Reino de Dios.

Como lo he dicho, estos dos motivos estaban ya presentes en el movimiento de las Cruzadas; basta recordar las expresiones de los reformistas franciscanos como Roger Bacon y Raimundo Lulio, quienes se quejan de que los propósitos espirituales de las cruzadas quedaban neutralizados por la codicia y la opresión ejercidas por los representantes de la Cristiandad. Pero después de la era de los descubrimientos la contradicción fue más resalante, y hacia el siglo XVII los dos aspectos del movimiento volviéronse cada vez más divergentes y se expresaban por vías diferentes.

Uno, el movimiento económico, halla su adecuado órgano en las sociedades de comercio, sobre todo la Compañía Holandesa de las Indias Orientales, la que encarnaba el motivo económico en su forma más despiadada y señalada, especialmente bajo la dirección del gran organizador y constructor de la dominación neerlandesa en Indonesia, Jan Pieterzoon Coen (1586-1627). Del mismo modo el movimiento misionero estaba encarnado en las órdenes religiosas, especialmente los jesuitas, cuyos miembros provenían a menudo de pueblos como el italiano, que no estaba políticamente implicado en el movimiento de la expansión colonial y que hacía lo mejor que podía por asimilarse a su medio europeo. Con todo, la tendencia dominante a lo largo de todo este período fue la de mantener un estrecho lazo entre la expansión económica, la po-

lítica y la religiosa. Tal fue la política de España en América y las Filipinas, de Portugal en África y Asia, y de Francia en Canadá, y ella es responsable de la destrucción de la gran obra de la misión portuguesa en Japón e Indonesia y por último, de la decadencia de la misión jesuítica en China.

Debe subrayarse que a lo largo de este período Occidente no había hecho impresión en los centros de poder del mundo oriental. Los grandes imperios —Turquía, Persia, el Imperio Mogol de Indostán y China— quedaron intactos; aún el Japón y Abisinia tuvieron suficiente fuerza para excluir la influencia occidental, aunque ésta se hallaba hasta entonces sólo representada por misioneros, quienes no aspiraban a dominación política alguna. Por otro lado, Occidente había logrado dominio casi completo de los mares y el comercio marítimo, y conquistado el Nuevo Mundo de América, el que iba a hacer un papel cada vez más importante en la balanza del poder. El Imperio de los Mares se acompañaba de un inmenso adelanto del saber científico y de un progreso tecnológico en la construcción de barcos, la navegación y la cartografía, las que echaron los cimientos de la hegemonía mundial europea de la era siguiente.

8

LA CAÍDA DE LOS IMPERIOS ORIENTALES

Durante los siglos XVIII y XIX, la influencia de la cultura occidental empezó a penetrar en las áreas continentales interiores de Asia y África, lo que trajo una rápida declinación de los imperios orientales

históricos. El primer paso en este proceso fue la europeización de Rusia, que había quedado durante siglos como especie de zona intermedia entre Europa y Asia. En el siglo XVII el poderío ruso se había extendido con rapidez por Asia septentrional, llegando a Okhotsk sobre el Pacífico antes de mediados de la centuria, pero la misma Rusia seguía estando al margen de la esfera de la cultura occidental. Fue la obra revolucionaria de Pedro el Grande, entre 1689 y 1725, lo que forzó a Rusia contra su voluntad a volverse parte de Europa. El proceso fue ante todo militar, luego tecnológico e industrial, más tarde educacional y por último social y artístico. Ninguno de estos aspectos fue desatendido por Pedro, pero lo que lo diferencia de sus contemporáneos y de la mayoría de sus sucesores fue su insistencia en el cambio tecnológico. Por otro lado, la violencia y opresión con que impuso sus reformas causó un trauma permanente en la cultura rusa moderna, lo que se comprueba en el movimiento revolucionario ruso. Esta fue la obra de una *intelligentsia* europeizada, pero a la vez una revuelta contra la Rusia de Pedro.

Mientras la nueva Rusia extendía una forma modificada de la cultura occidental al corazón del Asia, los viejos poderes coloniales aumentaban su presión comercial y marítima, y la decadencia del Imperio Mogol en la India continental produjo un vacío político, que fue llenado por el poder económico de la Compañía de las Indias Orientales, de donde salió el Imperio Británico en la India. Entonces, por primera vez, la más alta cultura oriental quedó bajo influencia directa de Occidente, y aunque el proceso de penetración fue muy gradual, fue continuo, lo que eventualmente transformó el orden tradicional de la cultura hindú. La regla

británica en la India difirió en importantes aspectos de todos los otros imperios coloniales e imperiales de la Historia, no sólo del romano y el español, sino también de los movimientos coloniales holandés y francés. Lo que se debió al hecho de que era un sistema autoritario basado en los principios del *laissez-faire*. La política de la Compañía de las Indias Orientales consistió en insertarse en la estructura política de la India posterior a la dominación Mogólica con tan poca perturbación de las relaciones sociales y económicas existentes como fuera posible. Como Wellington lo escribió una vez: "El principio de nuestra ocupación de la India ha sido la protección de la propiedad de la tierra en manos de los nativos; y con la mira puesta en lograr dicho objeto, la prohibición formal de colonización por europeos y de la compra de tierras por los europeos fuera de los límites de los establecimientos originarios". Así fue la India una especie de vasta reserva nativa administrada por la Compañía como representante del Imperio Mogol, para mantener la ley y el orden en beneficio de la población indígena, y naturalmente de la propia Compañía, la que conservó el monopolio del comercio entre India y Europa por un lado, y entre India y China por otro. Sobre estos principios, a la Compañía no le concernía la difusión de la civilización occidental en la India. Su regla fue: *quieta non movere*, y miraba de reojo las actividades de los misioneros cristianos, como todo intento de los reformadores sociales por interferir en las costumbres hindúes. Asimilóse a su medio, usando el persa como su idioma oficial y administrando la ley según códigos islamíticos y brahmánicos. El cambio era inevitable, pero no resultó del gobierno, sino de la fuerza de las circunstancias.

Así los misioneros protestantes se basaban en los establecimientos daneses de Serampore en Bengala y Tranquebar en el sur; pero aunque habían entrado en la India por la puerta de atrás sin permiso de la Compañía, era difícil para los gobernadores, cristianos ellos mismos, deportarlos o reducirlos al silencio. Del mismo modo era imposible crear una administración y un sistema legal eficientes sin introducir reformas, basadas conscientemente o inconscientemente en ideas occidentales. Por sobre todo alguna forma de educación superior para los empleados de la Compañía era indispensable; y tan pronto como se alcanzó la época de Warren Hastings se produjeron los primeros contactos culturales efectivos entre la India y Europa. El propio Hastings era un estudioso de la literatura oriental y patrocinó la primera traducción del Bhagavad-gita en 1785. En 1784 se fundó la Sociedad Asiática de Bengala, y en 1792 el Colegio Sánscrito de Benarés. Pero fue la fundación del Colegio de Fort William por Lord Wellesley en 1800 la que marcó una época, puesto que introdujo por primera vez el uso de las lenguas vernáculas en la educación, lo que implicaba la redacción y edición de libros de texto y la creación de una literatura en prosa, en urdu e hindi. De aquel modo los orígenes de la nueva prosa literaria no sólo en urdu e hindi, sino también en bengalí y otras lenguas vernáculas, surgieron de las exigencias de un nuevo sistema educacional, que fue él mismo un producto del contacto entre las culturas europea e hindú. En esta obra tuvieron gran participación los misioneros protestantes procedentes de Serampore, especialmente Carey y Marsham, quienes se hicieron maestros en Fort William College, aunque dicha institución siguió siendo estrictamente no-cristiana. Y

los misioneros tuvieron similar participación en la enseñanza y la edición en las lenguas vernáculas de la India meridional.

Con el correr del tiempo hubo sin embargo una demanda y una necesidad crecientes por el estudio del inglés, y desde la época en que Macaulay escribió su famosa *Minute on Education* en 1835, empezó a ser política del Gobierno proporcionar un tipo estandarizado de alta educación secular en idioma inglés para todo el país, y fue esta educación común la que en el curso de un siglo se convirtió en la base de la moderna nacionalidad india. Lo que es plenamente reconocido por los propios nacionalistas indios, tales como Sardar Panikkar, quien escribe como sigue: "En primer lugar el sistema de educación superior en inglés procuró a la India una clase imbuida de propósitos sociales ajenos al pensamiento hindú. La continuidad y persistencia de estos propósitos produjeron la revolución socio-religiosa en que se basa la vida de la India moderna. Mientras la administración británica hacía poco o nada por emancipar el espíritu, extinguir los prejuicios, erradicar las ruinas de las costumbres ignorantes y perniciosas supersticiones, el Nuevo Saber llegado a la India por la introducción del lenguaje inglés en escala nacional, hizo indudablemente todo aquello. Puede en realidad alegarse que la esencial contradicción de la administración británica en la India está aquí: en que el gobierno constituido sostenía la validez de las costumbres, mantenía y administraba las leyes que negaban principios de justicia social, rehusaba legislar para introducir cambios urgentemente reclamados por la sociedad, miraba con desconfianza el movimiento de ideas liberales, mientras patrocinaba oficialmente y apoyaba con subsidios un sis-

tema educacional que minaba todo aquello que el gobierno trataba de sostener... En el sistema educacional, el Gobierno creaba y mantenía una oposición a sí mismo en un lugar donde sus propios métodos eran ineficaces.

"El minado de la antigua fortaleza de las costumbres hindúes fue una gran realización, por el motivo de que se extendió uniformemente por toda la India. Si la nueva educación se hubiese llevado a cabo por medio de las lenguas vernáculas, el énfasis del movimiento habría sido diferente de provincia a provincia... No habría habido ningún 'plan maestro' de cambio, y en vez de quedar unificada la nacionalidad hindú, se habría roto en tantos pedazos como lenguas hay en la India... De este desarrollo la India fue salvada por el medio común de educación que Macaulay introdujo en la India.

"En segundo lugar, es un punto de importancia mayor en la evolución de la India como nación particular, que dicho sistema de educación uniforme en todo el país en un solo idioma produjo una uniformidad espiritual sobre la que fue posible construir. El hecho de que le diera a la India un lenguaje común para el pensamiento y la acción políticas de importancia menor que la creación de aquella uniformidad mental, aquella comunidad de pensamiento, sentimiento e ideas que creó a la nacionalidad india"¹.

Resulta claro así que el éxito de la política británica en la India se debió a dicha combinación de conservatismo político y liberalismo educacional. Si el Gobierno hubiese intentado llevar a cabo un drástico programa de reforma social para modernizar la cultura hindú, habría unido a toda la población en una vehemente resistencia contra las

influencias occidentales: si por otro lado hubiese seguido la opinión de los orientalistas de la comisión educacional y apoyado un tipo de educación puramente tradicional basado en el sánscrito, el persa y el brahui, la cultura hindú habría quedado aislada e invariable. El resultado de la política dualista fue el de crear en la India una demanda nativa de reformas sociales y políticas que llevaron (como lo muestra Sardar Panikkar) a la transformación de la sociedad tradicional hindú en algo nuevo. Pero él no pone suficientemente en claro que dicho resultado fue previsto y planeado por los fundadores del sistema. En su *Minute on education* Macaulay compara la situación de la India con la de Rusia cien años antes, y es evidente que encaraba no meramente una limitada reforma educacional, sino un proceso de transformación cultural de largo alcance por medio del influjo educacional.

Los primeros frutos de este proceso ya estaban visibles antes de que Macaulay colaborase en la obra de Ram Mohun Roy, el gran dirigente bengalí que inició la reforma liberal en la cultura hindú. Así ésta precedió la introducción de la tecnología occidental, la que fue lenta en llegar a la India y empezó únicamente con la construcción de los ferrocarriles y el telégrafo bajo la administración de Lord Dalhousie, 1848-56. Por otro lado los misioneros (principalmente misioneros protestantes) hicieron gran papel en el movimiento desde el comienzo. No sólo proporcionaron maestros y lingüistas para el nuevo sistema educacional (como en Fort William College), sino que fueron también

¹ *Asia and Western Dominance*, por K. M. Panikkar. Citado con autorización de The John Day Company.

as únicas personas que intentaron impartir educación primaria, y por medio de sus escuelas dejaron huella más profunda que con sus predicaciones. Con todo, su propaganda religiosa también causó efecto importante en despertar la mente india y en producir la crítica y reafirmación de la doctrina hindú, expresadas en los nuevos movimientos reformistas del Brahmo Samaj de Ram Mohun Roy y el Arya Samaj de Dayananda Sarasvati.

Ahora bien, el mismo proceso que resultó tan eficaz en la India también afectó a China en el período siguiente. Aquí como en la India el advenimiento de la influencia occidental fue originariamente la obra del mercader europeo —de hecho de la propia organización de los comerciantes— la Compañía de las Indias Orientales, cuyo comercio se basaba en el intercambio de dos productos, té y opio. Pero aquí la resistencia de la política asiática a la infiltración europea y a la cultura occidental fue mucho más poderosa y efectiva. El mero establecimiento de relaciones diplomáticas implicó dos guerras. Pues la cultura china era un sistema tan altamente integrado, tan centralizado políticamente, tan uniforme socialmente, que le resultó difícil a la cultura occidental penetrarlo sin destruirlo. Por otro lado, el imperio chino estaba pasando por un proceso de rápida decadencia a lo largo de todo el siglo XIX, exactamente como le había ocurrido al imperio mogol en el siglo XVIII. Los grandes emperadores Ch'ing de los siglos XVII y XVIII habían elevado el prestigio chino y también el auto-abastecimiento chino a un nivel que sus sucesores no fueron capaces de mantener. La corte manejada por eunucos y la burocracia inspirada en la tradición fueron impotentes a la vez para re-

sistir la presión del comercio occidental y para controlar el descontento popular, que explotó en el gran levantamiento popular de los rebeldes T'ai P'ing, quienes hallaron inspiración en las nuevas doctrinas predicadas por los misioneros occidentales. Si los poderes occidentales hubiesen apoyado a los rebeldes, la dinastía Ch'ing habría llegado a su fin cincuenta años más pronto de lo que terminó, y habría sido reemplazada por un nuevo orden cristiano o semi-cristiano en lugar del comunista. Por el contrario, los ingleses y los norteamericanos pusieron su influencia en apoyo del gobierno, a cambio de la apertura del país a los mercaderes y misioneros occidentales. Gordon ayudó a sofocar la rebelión T'ai P'ing, y más tarde Robert Hart reorganizó el servicio aduanero chino con beneficio considerable para las finanzas nacionales. En esto, Gordon y Hart obraron ambos como funcionarios del imperio chino y formaron un temporario cojineté entre el antiguo sistema y la presión de los poderes occidentales. Al mismo tiempo los misioneros, bajo la protección de los tratados con Occidente, aumentaron su propaganda y trataron de establecer colegios y hospitales. Fue en gran parte debido a su influencia que durante la segunda mitad del siglo XIX algunos intentos fueron hechos por reformadores chinos, como Yung Wing, para adquirir saber occidental y enviar estudiantes a América y Europa. Pero dichas tentativas quedaron frustradas por obra de la mano muerta del tradicionalismo oficial, y la siniestra influencia de la Emperatriz y su corte de eunucos. No fue hasta la guerra con el Japón de 1894 que China se vio forzada a encarar la necesidad de la modernización. Aún entonces el partido de la reforma, aunque apoyado por el Emperador, quedó derrotado por la Emperatriz Viuda, quien

por su parte apoyó la reacción anti-extranjera del movimiento boxer. Este fue el error más desastroso jamás cometido por un gobierno responsable, un error que llevó a la completa derrota y al completo descrédito del Imperio, e hizo inevitable la revolución china del siglo XX.

La historia de la penetración de la cultura occidental en Japón ofrece un extraordinario contraste con el caso de China. Japón había excluido la influencia occidental —y en particular la influencia de los misioneros— de modo más drástico que China por más de 200 años. Sin embargo la aceptación de la cultura occidental en la segunda mitad del siglo XIX fue extraordinariamente más rápida y feliz, y su resultado fue que Japón logró un *status* internacional como potencia mundial, que distinguíó de todos los otros Estados no-occidentales. ¿Cómo se puede explicar esta notable realización?

En primer lugar Japón fue el único país de Asia que aceptó la necesidad de la occidentalización con los ojos abiertos, y deliberadamente se puso a controlar el proceso de modernización en el interés de la nación como un todo. En segundo lugar, la reforma coincidió con una revolución política interna que no se debía a la influencia occidental, pero tenía tras de sí la autoridad y el prestigio de la sagrada monarquía. Y en tercer lugar, las reformas fueron llevadas a cabo por un grupo de estadistas excepcionalmente capaces —el Príncipe Ito, Kubo Toshimichi, Kido Junichiro y Goto Shojiro— tales como no era posible hallar en ningún otro país asiático de aquel tiempo. El mérito de la operación debe atribuirse en cierta medida al antiguo sistema que reemplazaba, pues el régimen Tokugawa había inspirado a las clases (Samurai) go-

bernantes un nivel excepcionalmente elevado de responsabilidad y disciplina sociales. En realidad el ideal moral del Legado de Ieyasu expresa un espíritu severo de dominio de sí y de activismo moral que tenía mucho de común con las tradiciones occidentales del estoicismo y puritanismo. Fue el espíritu de disciplina social lo que capacitó a los reformadores para sobreponerse a la xenofobia de la oposición conservadora, la que fue tan violenta como cualquiera de las que se vieron en China o el Islam. En 1858 su jefe, Mito Nariaki, uno de los hombres más influyentes del Japón, llegó a pedir que los negociadores del tratado con Norte América fueran obligados a suicidarse y que el propio ministro norteamericano debería ser decapitado. Por un tiempo, quienquiera llevase una sombrilla estaba expuesto a ser acuchillado por espadachines ofendidos por ese símbolo de barbarismo extranjero. Con todo, en pocos años, todo el pueblo fue inducido a abandonar sus caros cintajos y lienzos del pasado, para adoptar ropa europea, leyes europeas y una constitución europea.

Pero estos sacrificios no quedaron sin recompensa. La población y la riqueza aumentaron, y por sobre todo el poder naval y militar del Japón adelantó con asombrosa rapidez. La guerra con China en 1894-5 hizo de él el poder más fuerte en Asia, y la guerra ruso-japonesa de 1904-5 mostró que podía enfrentar y derrotar a una de las más grandes potencias militares de Occidente. Esta es un pivote de evolución en la historia mundial, puesto que tuvo amplias repercusiones en Oriente e hizo más que ningún otro factor aislado para estimular el nuevo espíritu del nacionalismo oriental.

Pero la expansión del poder y la cultura occidentales en los siglos XVIII y XIX no quedó confi-

nada al Oriente. En muchos aspectos el desarrollo occidental fue lo más importante, pues nada alteró la balanza del poder y de la población de modo más decisivo que el crecimiento de un nuevo centro de cultura occidental a través del Atlántico. Este desarrollo fue la obra casi entera de los siglos XVIII y XIX. A principios del siglo XVIII la colonización del continente norteamericano apenas había empezado, la población inglesa estaba reducida a una estrecha franja de establecimientos a lo largo de la costa atlántica. Pero desde la paz de Utrecht (1713) empezó un proceso de expansión que se prosiguió sin interrupción por dos siglos, hasta que todo el continente fue ocupado de océano a océano. La Revolución y la Guerra Civil fueron meros episodios en comparación con aquel vasto movimiento de población. Mucho más importante fue el advenimiento del vapor y el ferrocarril, que incrementaron el volumen de la inmigración y transformaron el movimiento, de fenómeno británico en fenómeno pan-europeo, haciendo de Norte América el crisol en el cual los elementos de cada país europeo se fundían en una nueva nacionalidad.

De aquí proviene la ambivalencia de la tradición norteamericana. Pues el pueblo norteamericano volvióse internacional en su composición sin perder su fuerte sentido de nacionalidad y de patriotismo nacional; y al mismo tiempo, aunque debía su existencia al colonialismo y era de hecho la más grande de todas las colonias europeas, tuvo un *ethos* anti-colonial consciente, que llevó a los norteamericanos a simpatizar con los pueblos del Oriente (en particular tal vez con los indios y los indonesios) en su resistencia a las influencias (europeas) occidentales. En Sud América y Méjico el cartabón del colonialismo es muy diferente; allí la obra de coloniza-

ción fue llevada a cabo en períodos anteriores —especialmente en el siglo XVI— y dejó una gran población nativa en existencia, de modo que la situación en América Central y las repúblicas andinas se parece a la de las colonias europeas en Asia y África más bien que a la de los Estados Unidos. Sólo en la Argentina y el Sur del Brasil son favorables las condiciones para un desarrollo de tipo norte-americano. En los dominios británicos, por otro lado, en Canadá, Australia y Nueva Zelandia, el patrón social es similar al de los U.S.A., aunque la escala del desarrollo ha sido mucho más pequeña y las nuevas sociedades son menos internacionales en su composición. Sin embargo han contribuido también al cambio en el eje del poder mundial, por el establecimiento de centros de cultura occidental en el Pacífico y las Antípodas.

Para resumir: este período de dos siglos vio la irremediable declinación de los tres grandes imperios orientales, debido a su propia debilidad interna, más bien que a la presión directa de Occidente. Mas, el vacío de poder así creado fue llenado por el poder económico, naval y militar de Occidente. El más importante resultado de dicho proceso no fue la creación de los imperios coloniales, pese a la importancia que tuvieron, sino la creación de una vastísima red mundial de comunicaciones y relaciones comerciales basadas en el poderío marítimo occidental y en un sistema internacional de crédito y finanzas. El banquero, el mercader, el cónsul, el ingeniero, el plantador, y el colono formaban los lazos de una continua cadena que se extendía de Londres y Nueva York a las islas del Pacífico, los ríos de China y los arrozales de la India y Birmania. El mantenimiento de esta cadena implicaba el relevamiento cartográfico y la vigilancia policial de los siete mares, la supresión de la piratería y la trata de esclavos, y la imposición de un derecho comercial occidental en las comunidades asiáticas. Era en esencia un sistema cosmopolita, basado en el liberalismo económico de Adam Smith y los economistas ingleses, e implicaba la apertura del mundo no sólo para el mercader occidental, sino también para el explorador, el hombre de ciencia y el misionero. La gran época de la expansión durante el siglo XIX fue la edad de oro del pionero individual, de los naturalistas como Darwin y Wallace y Fortune, los exploradores como Barth y Lander y Cailliet, los orientalistas como Lane y Hodgson y Burton, los misioneros como Livingstone y Huc y Judson.

El impacto total de Occidente sobre el Oriente durante este período es incalculable, desde que se difundió por mil diferentes canales, y la rivalidad y la competencia entre los diferentes poderes europeos multiplicó las oportunidades de infiltración. Unicamente las más remotas y menos pobladas regiones del mundo —el Tibet, Arabia y Mongolia— fueron capaces de mantener su aislamiento, y aun en estos casos la tentativa de excluir la influencia occidental estimuló los esfuerzos de exploradores occidentales para irrumpir a través de fronteras cerradas. Por supuesto que siempre hubo intrépidos viajeros en Oriente como en Occidente —monjes chinos en la India antigua, mercaderes árabes en Rusia y el África medievales, etcétera— pero fue sólo en la expansión occidental que la exploración se llevó a cabo literalmente en escala mundial y que cada gota de saber se recogió y canalizó por academias e instituciones especializadas, en un vasto río de saber universal que fertilizó cada provincia de la cultura.

El carácter predominantemente económico y capitalista de ese movimiento de expansión occidental no debería llevarnos a ignorar sus aspectos espirituales. Los motivos y factores religiosos, científicos y humanitarios del movimiento eran todos importantes.

La notable obra cultural de los misioneros católicos en Oriente se prosiguió durante la parte inicial de este período. En realidad fue durante el siglo XVIII cuando los jesuitas hicieron más por difundir el conocimiento de la cultura y la historia chinas en Europa. Sin embargo, el siglo XVIII fue un período de declinación y aún de catástrofe para las misiones católicas. La controversia sobre los ritos chinos acabó por la prohibición formal de predicar el cristianismo en China. Todavía más desastrosa para las misiones, a la vez en Asia y en todas partes, fue la supresión de los jesuitas por el Papado en 1773, la que pronto fue seguida por la Revolución Francesa, que prácticamente puso término a la actividad misionaria católica por una generación. El desaliento y derrotismo causados por estos sucesos hallan expresión en las *Cartas sobre el estado del cristianismo en la India*, que el Abbé DuBois publicó después de su regreso a Europa en 1823 de una misión que había durado treinta años, y en las que considera la conversión de las castas más elevadas del hinduismo como una empresa desesperada. Sin embargo, el siglo XIX vio una notable restauración mundial de la actividad misionaria, de modo que, como vimos, el historiador norteamericano de las misiones cristianas, profesor Latourette, lo ha llamado "El Gran Siglo". El nuevo movimiento, que empezó en la última década del siglo XVIII, fue protestante en su origen y estuvo especialmente asociado con las sectas pietistas —

Moravianos, Bautistas y Wesleyanos— y con el movimiento Evangélico en la Iglesia de Inglaterra. A diferencia del primitivo movimiento jesuítico, los nuevos misioneros no hacían ningún intento por adaptarse a la cultura oriental. Eran en realidad franca e ingenuamente occidentales en sus métodos, denunciaban la cultura nativa como teñida de paganismo y abogaban por las ideas occidentales, la educación occidental y el comercio occidental². Fue por su intermedio que la influencia de la cultura occidental alcanzó por primera vez el espíritu de los pueblos orientales. No siempre era un tipo muy elevado de cultura, y con algunas eminentes excepciones, no tuvo acogida entre los representantes de la más elevada educación en la cultura oriental, los brahmanes, los eruditos en la religión de Confucio, los "ulemas" árabes y persas. Mas promovió el encuentro de Oriente y Occidente en un terreno intermedio, entre europeos y asiáticos que no pertenecían en ninguno de los dos casos a la casta gobernante de sus respectivas comunidades. La mayoría de los misioneros eran de origen humilde. El gran misionero en la India, William Carey (1761-1834), quien hizo más que ningún otro hombre de su generación por el estudio de las lenguas indias, era un zapatero de aldea, procedente del Northamptonshire; Marsham era hijo de un tejedor; Morrison (1782-1834), el primer misionero protestante en China, había sido botero. Y sin embargo fueron estos hombres y otros como ellos quienes hicieron mucho más que los eruditos y los administradores por introdu-

² A este último respecto los *Travels y Journals* de Livingstone son muy instructivos, pues considera al misionero y al mercader como aliados, únicamente a través de cuya cooperación podría suprimirse la trata de esclavos.

cir la educación occidental en Oriente y promover el estudio de las lenguas orientales.

Este movimiento misionario protestante fue seguido en el curso del siglo XIX por una gran restauración de las misiones católicas, la que estuvo respaldada por la restauración de los jesuitas y la fundación de nuevas órdenes misionarias, en su mayoría francesas de origen y reclutamiento. Pero, en conjunto, fueron los misioneros protestantes, especialmente en China y la India, quienes ejercieron la mayor influencia educacional, desde que fueron ellos quienes se identificaban de modo más completo con los conceptos de la cultura occidental. Los católicos concentraban sus energías en organizar fuertes comunidades locales, mientras los protestantes preferían la difusión de una amplia propaganda, por medio de la predicación, la literatura y la educación, con miras a alcanzar el mayor auditorio posible.

Este método fue especialmente importante en China, donde los misioneros ofrecieron durante mucho tiempo el único acceso al conocimiento occidental, como lo vemos en el caso singular del propio Sun Yat-sen. Recibió su primera educación en el Bishop's College de Honolulu y en Hong Kong, donde se convirtió al cristianismo. Más tarde practicó la medicina en el Hospital Norteamericano de Cantón y en la Escuela de Medicina de la Sociedad Misionaria Londinense de Hong Kong. Así toda su carrera estuvo modelada por influencias misionarias, y fue como cristiano que empezó su campaña por la reforma política de China, basándose en las líneas democráticas occidentales.

En realidad todo el movimiento de reforma a fines del siglo XIX, que fue precursor de la Revolución China, seguía las huellas de la influencia misiona-

ria. El pensador y escritor más influyente del movimiento, Liang Ch'ao, actuó durante años como secretario del misionero galés Timothy Richards, quien tuvo muchos amigos entre los intelectuales chinos y ejerció gran influencia en materiales educacionales. Y aún antes, un misionero norteamericano W. H. P. Martin, había sido nombrado rector del Tung Wen Kuan College fundado en 1862 para formar a los candidatos para el servicio exterior. Y estos no son sino los ejemplos más salientes de una amplia clase que incluía sabios sinólogos como James Legge y Alexander Wylie, así como médicos misioneros y popularizadores de la ciencia occidental.

En otras partes de Asia, la influencia de los misioneros no fue tan grande, desde que en Japón el ímpetu de cambio procedió del gobierno mismo, y en la India lo más importante fue el influjo del sistema oficial de educación occidental. Todavía los misioneros continuaban desempeñando un importante papel en la educación superior³ y en la educación popular. Por sobre todo fueron los misioneros quienes atacaron el fundamental problema social de la India —la cuestión de las castas— y quienes primero intentaron elevar la posición social e intelectual de los intocables.

Pero es obvio que, pese al acuerdo entre los ideales de los misioneros protestantes y el evangelio liberal del librecambio y el progreso social, había una contradicción evidente entre los ideales cristianos y las realidades de la explotación comercial de los occidentales. El conflicto era más agudo en

³ Es muy significativo que un líder hindú tan prominente como Sardar Panikkar haya recibido una educación cristiana, primero en el C. M. S. High School y luego en el St. Paul's College y en el Madras Christian College.

las áreas menos civilizadas, como en Africa y el Pacífico⁴. Pero es bastante claro en Indonesia donde la tradición de explotación económica tenía hondas raíces, y en China, donde los europeos estaban identificados con el comercio del opio y el tráfico de los *coolies*. La idea de imperialismo no es nada nueva en Asia, donde la opresión política ha sido inevitable como la guerra, el hambre y la peste. Pero la explotación comercial y la posición privilegiada del mercader extranjero y del prestamista extranjero es ajena a sus tradiciones y provoca fuerte resistencia moral. La despiadada explotación de sus oportunidades económicas por los mercaderes y banqueros ingleses en la India en el siglo XVIII, y por los mercaderes occidentales en China y otras partes en el siguiente período, hicieron más que nada para sembrar las simientes del sentimiento anti-occidental que iba recientemente a convertirse en el factor dominante de las relaciones entre Oriente y Occidente.

9

EL SURGIMIENTO DEL NACIONALISMO ORIENTAL

El desarrollo de los movimientos nacionalistas en Asia y Africa es uno de los rasgos más trascendentales del período presente. Durante los últimos diez años cambió la faz del globo y alteró la balanza del poder mundial. Sus consecuencias afectan no sólo a potencias como Gran Bretaña y Francia y los Países Bajos, cuyos intereses políticos y co-

⁴ Hay una buena pintura de las relaciones entre mercaderes y misioneros, tomada del natural, en la pequeña obra maestra de R. L. Stevenson, *The Beach of Falesa*.

nacionales están directamente amenazados, sino todo el poder occidental, inclusive los Estados Unidos. Significa nada menos que el repentino despertar a la conciencia política de la mayor parte de la raza humana, al mismo tiempo de los pueblos que durante siglos fueron meros espectadores, como los indúes y los chinos, y de aquellos que, como los negros de Africa, habían quedado hasta ahora casi totalmente inconscientes de las fuerzas mundiales de que dependían. Ahora se hallan todos sumergidos en la arena política con intensa excitación y con esperanza y confianza ilimitadas en sí. La majestuosa comparsa de la vieja diplomacia europea se ha convertido en un estridente choque entre cientos de pueblos que apenas acaban de comprender su propia personalidad y la existencia de cada uno. Los victoriosos poderes occidentales pedían en 1945 un solo mundo y lo alcanzaron con una venganza, nadie puede anticipar cuál será su resultado.

Es tal vez difícil comprender la importancia de lo que ocurre. El Estado nacional y el concepto de nacionalidad nos han sido familiares en Occidente durante siglos, pero en Asia, durante el pasado, la nacionalidad y aún el Estado que conocemos apenas existían. Había allí la reyecía y el imperio; y el ideal de una monarquía universal había existido siempre desde los tiempos del Rey de Reyes persa aún más atrás, hasta llegar a Sargon de Akkad. Cuando las naciones de la Europa occidental estaban adquiriendo forma política, el Imperio Mongol dominaba desde el Pacífico hasta el Mar Negro. En épocas posteriores el mundo oriental fue dominado por tres grandes imperios, el Turco en el Cercano Oriente, el Mongol en la India y el Chino en el Lejano Oriente; pero ninguna de ellas eran sociedades políticas del mismo tipo a que pertenecen las

naciones occidentales. Estaban muy alejadas de los intereses y ansiedades del hombre común, a quien ni siquiera se puede llamar ciudadano. Las más importantes funciones del moderno Estado occidental eran desempeñadas por otras instituciones sociales; por la sub-casta en la India, por la familia y el clan en China, y por la tribu o la comunidad religiosa o *millet* en el Imperio Turco. La política era en teoría asunto de los reyes, y en la práctica a menudo una cuestión de intrigas entre los eunucos de la corte o conspiraciones de soldados mercenarios. La idea de que el hombre común tuviese algo que ver con la política era inaudita, y cuando los primeros nacionalistas en el Oriente trataron de hacer oír sus voces lo pagaron con sus cabezas. Nada es más instructivo que los términos de la sentencia de muerte decretada en 1859, contra Yoshida Torajiro o Shoin, el nacionalista japonés, cuya historia fue contada hace tiempo por R. L. Stevenson:¹

Item. Intentó pasar a América.

Item. Aconsejó al Gobierno sobre la defensa central cuando estaba en la cárcel.

Item. Se oponía a la sucesión hereditaria para los cargos y abogaba por la selección de hombres capaces por medio del voto popular.

Item. Planeaba dar su opinión al Bafuku sobre los extranjeros.

Item. Hizo cuando estaba en confinamiento domiciliario cosas tales como para mostrar gran falta de respeto por los altos funcionarios.

El surgimiento de los pueblos asiáticos desde este estado de total subordinación a un estado de

¹ Según la cita de G. B. Sanson, *The Western World and Japan* (Londres, Cresset Press, Ltd.; N. York, Knopf, 1950), pág. 289.

ciencia política, auto-determinación y plena ciudadanía, ha sido la misión más grande del nacionalismo oriental, y por eso es que despierta tan intensas reacciones emocionales. Pues como lo dijo hace poco el Presidente Sukarno, "Para nosotros, el nacionalismo lo es todo. Aunque en Occidente el nacionalismo puede ser para muchos una doctrina antiquada, para nosotros en Asia y África es el principal resorte de nuestros esfuerzos."

El nacionalismo oriental y africano es, sin duda, así mismo, de origen occidental, como tantas otras cosas —como la democracia y el gobierno representativo, la ingeniería y la sanidad, los periódicos y la educación popular, la radio y las bombas atómicas. Pero mientras en Europa el nacionalismo surgió gradualmente del sistema tradicional de Occidente de pequeñas unidades políticas altamente organizadas, de las cuales todas participaban de la misma cultura y las mismas tradiciones religiosas morales, en Asia y África llegó en medio de un mundo de imperios y civilizaciones que habían seguido sus propios modos de vida por miles de años que para todo propósito eran otros tantos mundos distintos y separados. En algunos casos, como en la India y China, la nación se identifica con la civilización, aunque la civilización pueda ser más grande que el conjunto de la Europa occidental; en otros casos, como en África, la nación puede identificarse con la tribu, como ocurre con los Kikuyu, así no con los habitantes de un territorio que ha poseído recientemente una administración común, aunque extranjera. Asimismo, en los países islámicos el nacionalismo opera sobre dos planos y representa a la vez una unidad común pan-arábica y pan-islámica y unidades territoriales como Siria o el Pak.

Pero dondequiera, entre las grandes civilizaciones del Oriente y las sociedades tribales de África, el nuevo movimiento nacionalista posee ciertas características comunes —es anti-extranjero y, especialmente, anti-occidental y anti-colonial, y es democrático en el sentido de que apela al sentimiento de las grandes masas, de la gente común, y se basa en los principios de la auto-determinación de los pueblos y los derechos del hombre.

En realidad se puede sostener que es únicamente por intermedio del movimiento del nacionalismo oriental que las ideas democráticas de Occidente penetraron en Oriente, de modo que el nacionalismo oriental, aunque anti-europeo en apariencia, fue de hecho el principal agente de difusión de las ideas europeas. No hay duda de que en el siglo XIX las ideas liberal-democráticas ya habían empezado a afectar el mundo oriental, especialmente en la India y el Japón y en el Cercano Oriente, pero estaban confinadas a una pequeña *élite*, y aunque hacían proselitismo, algunos muy distinguidos, despertaban considerable antagonismo popular. Fue únicamente en su forma nacionalista militante que las nuevas ideas conquistaron en amplia medida apoyo popular y se convirtieron en una fuerza revolucionaria. Pero como fuerza revolucionaria resultaron aún más eficaces contra el antiguo orden oriental que contra el imperialismo occidental. Fueron los nacionalistas quienes destruyeron el Califato y la Monarquía China, que era la más antigua institución política del mundo. Y ésta fue una de las más grandes paradojas de la historia reciente, puesto que ambas instituciones siempre habían sido miradas como el baluarte principal de la resistencia asiática a la influencia occidental; y en el preciso momento que los nacionalistas turcos estaban destruyendo el Califato, los musulmanes hindúes estaban organizando una gran campaña contra el Imperio Británico en defensa de aquél.

En consecuencia, el nacionalismo oriental no significa, como se lo podría suponer, una reacción en defensa de la cultura tradicional del Oriente; por el contrario, implica la adopción o apropiación por los pueblos orientales de la cultura occidental. Comporta un nuevo modo de vida que por regla general es secularista y anti-tradicional. Los Estados comunistas son el más extremo ejemplo de esta afirmación, pues aspiran deliberadamente a reconstruir todo el edificio social sobre la base de una ideología que se originó en Londres durante la época victoriana, y se desarrolló hasta su más ínfimo detalle en la Rusia del siglo XX. Pero la misma tendencia occidentalizadora se echa de ver en Estados puramente nacionalistas de ningún modo contaminados por la ideología comunista. Así, la introducción del nuevo orden en Turquía quedó marcada por la sistemática secularización del Estado y la cultura turcos —la abolición del Islam como religión del Estado, la introducción de un nuevo código legal basado en modelos europeos y la substitución del alfabeto latino a la escritura arábica.

Cuando se considera el poderío de las fuerzas que estos movimientos tenían que luchar —el poder político y económico organizado del mundo europeo por un lado, y por otro la inmemorial influencia de la religión, la costumbre y el derecho— sus éxitos parecen casi milagrosos. Tuvieron sin embargo dos grandes factores a favor de ellos. En primer lugar, el hombre común se había convencido de la eficacia de la técnica occidental. Había aprendido la lección en la dura escuela de la guerra. Ni el más conservador, si bien enteramente convencido de la

superioridad de la religión y la cultura orientales. No podía cerrar sus ojos al poderío militar y económico de Occidente, y en fecha muy temprana reconocieron que era necesario aprender los secretos de la eficiencia técnica occidental si querían sobrevivir.

Para esto, debían aceptar cierto grado de educación occidental. Pero resultó imposible limitar la educación a los temas de pura técnica. La técnica occidental era inseparable de las ideas occidentales, y los estudiantes que se educaron en Europa y América, o bajo la dirección de maestros occidentales, se convirtieron al modo de vida occidental, y se hicieron apóstoles de las ideas sociales y políticas de Occidente. Así creció por todo el Oriente, y en un período posterior también en África, una nueva clase culta, enteramente extraña a las antiguas clases cultas —a los eruditos en el confucionismo de China, a los brahmanes de la India, a los ulemas del Islam— y que participaba de la cultura de la clase estudiosa de Occidente y en particular de la *intelligentsia* liberal y revolucionaria.

Fue esta nueva clase la que creó el movimiento nacionalista moderno en Oriente. Su adoctrinamiento en las ideas occidentales no hizo sino darle una mayor determinación en afirmar su igualdad con los europeos y reclamar el derecho a la auto-determinación nacional. Como los conservadores habían estado dispuestos a aceptar los fines occidentales y los métodos militares occidentales, para defenderse contra Occidente, la nueva *intelligentsia* nacionalista estaba dispuesta a aceptar la educación occidental, las ideas occidentales y todo el aparato de la cultura occidental para sacudirse de encima la dependencia material en que estaban respecto de Occidente, para tomar parte en términos de igualdad en la vida social e intelectual del mundo moderno.

Así pues el nacionalismo oriental es un movimiento educacional. Tuvo su origen en la clase estudiantil que puso ilimitada fe en el valor de la educación occidental, y su progreso implica un vasto movimiento de re-educación que aspira a convertir las masas campesinas analfabetas de Asia en ciudadanos plenamente conscientes del Estado democrático moderno. Es en este terreno donde el éxito de los nacionalistas ha sido más notable. Aún no lograron modernizar la economía de los pueblos asiáticos, ni realizar muchos progresos en elevar el nivel de vida del campesino. Pero han hecho cambios revolucionarios en la esfera de la educación popular y en combatir el analfabetismo. Hace cincuenta años la educación popular apenas existía en Asia; hoy es casi universal, por lo menos en teoría. Y todo esto ha sido acompañado por el despertar del espíritu de las masas, que está cambiando el entero espíritu de la cultura oriental. Ya no es posible hablar del Oriente Inconmovible, pues el Oriente está siendo transformado bajo nuestros ojos con la misma rapidez —tal vez con mayor rapidez aún— con que cambió Europa durante la Revolución Industrial.

Tal es la gran hazaña del nacionalismo oriental, que no queda limitado a una sola clase o un solo país, sino que afecta a toda el Asia, y se extiende rápidamente y del mismo modo al África. De aquí la paradoja de que el nacionalismo sea un movimiento internacional; internacional no sólo en su influencia exterior, sino también en su constitución social e ideológica. Mientras las antiguas culturas del Oriente eran tan altamente diferenciadas, que aparecen como mundos separados, los nuevos movimientos nacionalistas son por todas partes los mismos. Tienen la misma especie de líderes de la misma clase social, que es casi internacional; están encarnados en

el mismo tipo de partidos políticos; emplean los mismos estilos de propaganda; y abogan por similares programas de reforma social y el mismo tipo moderno de educación obligatoria universal. No hay duda de que este internacionalismo es superficial, pues está limitado a las minorías educadas. Pero desde que dichas minorías son la sección política más activa de la población, sería insensato subestimar su importancia. Aunque apenas es posible concebir unos Estados Unidos de Asia, hay un creciente deseo de más estrechas relaciones entre los pueblos asiáticos y africanos, y la conferencia o conferencias de Bandoeng señalan un paso importante hacia la realización de tal comunidad.

La fuerza que respalda esta nueva comunidad internacional no es la unidad de cultura, puesto que no hay cultura asiática común, y aún menos africana asiática. Ni es una común ideología política, puesto que incluye partidos y Estados comunistas y anti-comunistas. En cierto sentido es un movimiento racial, pero no representa unidad racial común: es más bien un movimiento anti-racista, que representa la común reacción de todos los pueblos no-europeos contra el poder político, el privilegio económico y el prejuicio racial de los europeos y norteamericanos occidentales. Este elemento racial en el movimiento nacionalista se intensifica mucho naturalmente debido al problema del color y a la existencia de barreras de color en algunos países. Es bastante fácil comprender esto en los Estados Unidos y en las Indias Occidentales y en África Oriental y del Sur, donde blancos y negros se hallan en estrechas relaciones dentro de una misma sociedad, que está dominada por los primeros. Sin embargo a primera vista, parece difícil ver qué influencia pueda tener en el nacionalismo asiático, donde las condi-

ones son del todo diferentes y donde el lenguaje de la religión tienen un papel más importante que el color de la piel para determinar el *status* social y la posición de los hombres, y donde las diferencias de poder dentro de un sólo Estado son a menudo mayores que las existentes entre algunos asiáticos y algunos europeos. Además, en Asia, la bota está en otro pie, puesto que los árabes y los hindúes de esta elevada siempre estuvieron convencidos de su superioridad racial sobre los europeos, mientras los europeos siempre tuvieron un sentido de superioridad cultural infinitamente más fuerte que todo lo que se conocía en Europa.

Queda sin embargo en pie el hecho de que el asiático ha sufrido en el pasado la arrogancia y los métodos modales o la falta de tacto del colonizador y el administrador europeos, y que esta experiencia le ha causado intenso resentimiento contra las pretensiones occidentales de superioridad, y mucha simpatía por los africanos y los negros norteamericanos que sufren discriminaciones sociales por motivos exclusivamente raciales.

Existe el peligro de que el creciente internacionalismo del Oriente pueda no trabajar por la paz, que, por el contrario, ahonde la brecha entre Oriente y Occidente y una a los pueblos de Asia y África en un frente común contra Occidente. Vemos los primeros frutos de este movimiento en la Conferencia de Bandoeng en 1955, y en la tendencia creciente de los pueblos árabes a mirar hacia Rusia y China en busca de ayuda, contra Occidente.

Pero ¿hasta qué punto puede llegar este movimiento sin poner en peligro los movimientos nacionalistas mismos? Mientras Occidente siga conservando vestigios de poder económico y político en Asia y África, el imperialismo soviético y el nacio-

nalismo oriental puede cooperar en una política anti-colonialista. Pero desde el momento en que Occidente se retire de Oriente, los nuevos pueblos de Oriente se hallarán enfrentados con un nuevo imperialismo que puede resultar mucho más formidable que el que ha sido desplazado. Aún en la actualidad hay una creciente contradicción entre las ideologías y las culturas de las nuevas "democracias populares" de China y de los Estados satélites del mundo soviético, y las teocráticas monarquías medievales de Arabia Saudita y el Yemen, las que deben su poder e importancia a las compañías norteamericanas de petróleo; y el éxito del actual régimen egipcio depende de que mantenga un delicado equilibrio entre las dos potencias.

Por sobre todo debemos recordar que todos los nuevos partidos nacionalistas y comunistas tienen sus propias oposiciones a enfrentar, oposiciones más verdaderamente nacionalistas —vale decir, más representativas de las tradiciones nacionales de cultura— de lo que son los partidos dominantes. Así, detrás de éstos, que son modernistas, secularistas y occidentalistas, hallamos una serie de partidos opositores, dedicados a la intransigente defensa de las tradiciones culturales y religiosas. En la India los Mahasabha, representantes del hinduismo ortodoxo, que fue el principal opositor del Partido del Congreso, así como un número de movimientos nacionales comunales como el de los Sikhs. En Pakistán, el partido islámico, que rechaza enteramente toda transacción con el secularismo que es la política oficial del régimen actual. En Egipto, la Hermandad Muslímica que fue suprimida a la fuerza por el gobierno del coronel Nasser, y en Indonesia movimientos similares, que han llegado a la guerra civil.

Es más difícil hablar de tales movimientos en los territorios comunistas, no sólo porque han sido suprimidos de modo despiadado, sino aún más porque toda la fuerza de la propaganda totalitaria se dirige a minimizar y malinterpretar dichos movimientos. Desde el comienzo el comunismo soviético reconoció la importancia de las nacionalidades e hizo todo lo que pudo para evitar los errores del zarismo y congraciarse las minorías nacionales para la revolución. A este fin estableció las numerosas Repúblicas Nacionales Constituyentes y Regiones Autónomas que forman la U.R.S.S. y otorgó muy liberales derechos lingüísticos y culturales a cada grupo nacional. Al mismo tiempo, los derechos nominales de las repúblicas nacionales a la completa autonomía y la auto-determinación quedaron neutralizados por el estricto monopolio del poder por los partidos comunistas locales, de modo que toda genuina oposición o toda real afirmación de miras nacionalistas fueron estigmatizadas como contrarrevolucionarias, reaccionarias y anti-democráticas, y despiadadamente suprimidas. A pesar de todo, no han faltado movimientos de resistencia nacionalista, y tribus y pueblos enteros han sido diezmados, deportados y aún destruidos.

Así la política del Soviet frente al nacionalismo se compone de dos elementos contradictorios: por un lado, una actitud teórica ultra-liberal hacia la autonomía cultural; por otro, una inmisericordia asiria contra toda afirmación de independencia ideológica o política. Pero estos dos elementos no son tan contradictorios como al punto aparecen. Pues cuanto mayor es el número de los grupos minoritarios oficialmente reconocidos, mayor es la desproporción entre cada uno de ellos y la vasta unidad monolítica del gran pueblo ruso y de la República Soviética

Rusa que comprende el setenta y siete por ciento o más del territorio total. Frente a esta gran unidad de cien millones de rusos, los etnólogos soviéticos reconocen la existencia de ciento sesenta y ocho otras nacionalidades en la Unión. La mayoría de éstas son nacionalidades asiáticas, pero aun las más importantes de ellas, como los Uzbeks o los Kazaks, sólo cuentan entre tres y cinco millones cada una. Con todo, sin embargo, los pueblos turcos del Asia Central poseen un muy fuerte sentido de tradición racial e histórica, que bajo circunstancias más favorables pudo muy bien haber creado una nación. Esto halló expresión literaria en la obra del poeta Kazak, Maghjan Jumbay, de Yedisu, pues aunque desempeñó una parte importante en la dilatada guerra de resistencia de los Kazaks contra el Soviet, no se ocupa tanto en la solución práctica de la libertad política de su país, como de la causa de los pueblos turcos en general. Escribe acerca de

El sagrado Issik Kol, en donde el primer Turco
Nacido del oso gris, vio la luz del mundo.

Los dos ríos, el Jaihun y el Saihun

Y entre ellos las sagradas tumbas de los antepasados.

Las grandes montañas de Turan, Khan Tengri alcanzando el cielo;

Mira ahora a las montañas y piensa cómo sufren los Turcos en servidumbre².

Y es notable que aún cuando el movimiento de resistencia contra Rusia en Asia Central se inspiraba principalmente en una ortodoxia islámica estricta, como algunos de los otros movimientos y parti-

² Traducido por O. K. Caroe, *The Soviet Empire* (Londres, Macmillan; New York, St. Martin's Press, 1953), pág. 227.

los opositores de que hemos tratado, el propio poeta busca algo diferente —algún dirigente religioso que procure salvación a los turcos:

Tú diste a cada país, a cada tierra,

A la pobre Arabia, nodriza de camellos,

Un profeta para mostrar el camino y un libro sagrado.

Pero a nosotros los Turcos esta gracia no nos fue dada,

Hemos seguido profetas de otras tierras

Y puesto nuestra fe en palabras sagradas,

Pero el camino no nos fue mostrado.

Señor, enviadnos un profeta que nos muestre el camino³.

Este mesiánico llamado no es mero artificio literario por parte de un nacionalista moderno que es hombre de letras. Pues ya una generación antes que el poeta hiciese un llamado a los turcos de Anatolia para que volvieran al espíritu de Altai y "subieran al dorado trono de sus antepasados", los primitivos turcos paganos del Altai habían actualmente producido un profeta que anunciaba el inminente retorno a la tierra del último descendiente de Gengis Khan, quien liberaría a los turcos de la opresión rusa y los uniría en un nuevo reino. Pero es en extremo dudoso que Maghjan Jumbay haya jamás oído hablar de él.

Movimientos similares se pueden hallar por todo el mundo. Ellos fueron especialmente fuertes en Norte América durante los siglos XVIII y XIX y hoy están representados por el así llamado culto del Cargo en Nueva Guinea. Pero no están limitados a los pueblos primitivos, pues el gran movimiento

³ *Ibid.*, pág. 228.

T'ai P 'ing que convulsionó a China en el siglo XIX y casi provocó la caída del Imperio, pertenecía a la misma clase de movimientos.

Ahora bien, a primera vista parece haber cosas en común entre estos movimientos sociales mesiánicos, que los etnólogos califican como nativistas, y los nacionalismos de que traté en la primera parte de este ensayo. Pues los últimos son seculares, políticos y modernistas, mientras los primeros son reaccionarios, religiosos e irracionales. Estos vuelven la mirada a una imaginaria edad de oro de cultura nativa, mientras aquellos miran hacia adelante, hacia una Utopía social en el futuro. Con todo, la diferencia no es tan grande como parece. Cada movimiento revolucionario tiene un elemento mesiánico. El mismo comunismo es un mesianismo secular, que anuncia el juicio final del mundo capitalista y el advenimiento de un orden nuevo de justicia social. Los movimientos nativistas son más religiosos y menos políticos que los nacionalistas, porque responden a la situación de pueblos que no tienen oportunidad de acción política y se hallan frente a una cultura extraña cuya fuerza es abrumadora, como ocurrió con los Indios de los Llanos en el siglo XIX. Sin embargo, en nuestro tiempo estamos asistiendo a la aparición de nuevos movimientos como el de los Mau en Kenya, los cuales son intermedios entre los dos tipos, a la vez nacionalistas y nativistas, y que combinan un programa político con un llamado a móviles y fuerzas irracionales.

Y podemos preguntarnos si tal combinación de elementos no se puede ver más cerca de nosotros en movimientos tales como el Nacional Socialismo alemán, cuyo impacto en el mundo fue mucho más violento que ninguna de las formas más ortodoxas de nacionalismo político.

La derrota del Hitlerismo no significa que hayamos visto el último de tales movimientos. En nuestro democrático mundo moderno subyacen fuerzas irracionales muy cerca de la superficie, y su repentina erupción bajo el impulso de ideologías nacionalistas o revolucionarias es el mayor de todos los peligros que amenazan al mundo moderno. El hecho de que el nacionalismo oriental ha despertado al mundo y lo ha soltado de sus viejos amarraderos en la tradición y la costumbre, no trabaja necesariamente a favor de la paz. Por el contrario, lo vuelve más inflamable y más expuesto a la influencia de repentinos movimientos de masa irracionales.

Es en este punto que la necesidad de una reafirmación de los principios cristianos se vuelve evidente. El nacionalismo es esencialmente una fuerza de división. No contiene ningún principio universal de unidad o de orden internacional. Si el mundo queda librado sin restricciones al desarrollo de movimientos nacionalistas, se convertirá en una Babel de pueblos que no sólo hablan lenguas diferentes, sino que siguen leyes diferentes y persiguen fines divergentes. Como medio de evocar una común lealtad y una acción común dentro de una sociedad particular, no se puede negar el valor y la eficacia del nacionalismo. Pero como principio último de acción humana, es moralmente inadecuado y socialmente destructor. Dejado a sí mismo, se transforma en una especie de egotismo de masa y auto-idolatría, enemigo de Dios y del hombre. Esto siempre fue comprendido en cierto grado por las grandes civilizaciones del pasado. Todas ellas han admitido la existencia de una ley más alta que la de la tribu o la nación, y en consecuencia han subordinado el interés nacional y el poder político a valores espirituales más altos, derivados de esta fuente. Sobre este punto hay

un consenso de principio que une a todas las religiones mundiales y a todas las grandes civilizaciones del pasado, a la vez en Oriente y Occidente. Todas están de acuerdo en que el orden social no existe únicamente para servir los intereses y las pasiones de los hombres. Es la expresión de un orden sagrado por el que la acción humana se confirma con el orden de los cielos y la eterna ley de la justicia divina.

Ahora bien, en la medida que el nacionalismo niega este principio y pone a la nación y al Estado nacional como el objeto final de la lealtad humana, representa el movimiento más retrógrado que el mundo haya visto jamás, pues significa la negación de la gran verdad central sobre la cual se basó la civilización, y un retorno a las idolatrías paganas del barbarismo tribal.

No podemos ignorar el serio carácter de este desafío, pues el nuevo barbarismo que resulta del nacionalismo total es un hecho de la historia contemporánea y de nuestra propia experiencia. Y como para que no tuviéramos excusa para cerrar los ojos a su importancia, lo primero que el Estado nacional totalitario hizo fue emprender el exterminio del pueblo mismo que había denunciado la idolatría de los Gentiles, y cuya misión histórica fue afirmar la unidad y soberanía de Dios. Los catastróficos sucesos de los últimos treinta años nos han mostrado dos cosas: primero, que no hay límites para los poderes destructivos del hombre; y segundo, que nada sería más peligroso que dejar esos poderes a merced de la ambición y el resentimiento nacionales.

Los cambios en las condiciones de la guerra y en el poder mundial vuelven más importante que nunca restablecer los límites morales y religiosos tradicionales para la actividad social del hombre, y dar a las naciones conciencia de sus responsabilida-

des para con Dios y sus vecinos. Las formas seculares de organización internacional no pueden ayudarnos, pues dependen o del absolutismo del Estado totalitario, como en el caso del comunismo, o de las voluntades divididas de los propios nacionalismos en conflicto, como en el caso del internacionalismo democrático. La única solución ha de hallarse en la restauración de las sanciones religiosas tradicionales: la aceptación por las naciones así como por los individuos, de una autoridad trascendente que proporcione una norma común de acción justa a que cada nación y cada individuo deba conformarse.

Esta creencia en el derecho natural y la ley de Dios es tan antigua y tan universal que ha sido dada por supuesta y despachada como una simpleza, o bien mal interpretada de acuerdo con las modas filosóficas del momento, y por ende negada. Hoy, sin embargo, se ha convertido en el principio vital del cual depende la supervivencia de la civilización y, en consecuencia, de la humanidad.

Mas puede objetarse que la política no es la única fuente de conflicto nacional. Aun cuando la religión pudiera restaurarse a su antigua posición en y por encima del Estado ¿podríamos estar seguros de que ésto llevará a la paz mundial? ¿No es posible que los conflictos se intensifiquen con una inyección de intolerancia religiosa? Por sobre todo ¿no son las fundamentales diferencias entre las civilizaciones de Oriente y Occidente de naturaleza religiosa, de modo que el grado parcial de unidad alcanzado por el mundo debióse a su secularización y a la sustitución de la teología por la ciencia como base de unidad cultural?

Debe admitirse que en esto hay una real dificultad. En el pasado la religión fue causa o pretexto de incontables guerras y persecuciones, y no

siempre la fe en Dios llevó a la paz y a la buena voluntad entre los hombres. Tampoco quedaron tales cosas limitadas al pasado. Pues el temible estallido de violencia y matanzas en masa que siguió a la retirada de los británicos de la India y el logro de la independencia nacional, fue más bien religiosa que política en su origen, y la tragedia alcanzó su punto culminante cuando el hombre que había estado al frente de todos los otros por la causa del nacionalismo hindú cayó, a los setenta y ocho años, víctima del extremismo religioso de su propio pueblo.

Se ha dicho que "Ghandi ofreció su linfa vital como oblación viviente para la liquidación del comunismo en las relaciones sociales del pueblo hindú", y su actitud en aquellos últimos meses trascendió grandemente todo mero nacionalismo político. Era religioso en el más alto sentido de la palabra. Al mismo tiempo es difícil negar que él mismo era en cierta medida responsable de aquellos catastróficos sucesos, puesto que hizo más que nadie por reclutar las instintos religiosos de las masas para la causa del nacionalismo y así despertar las fuerzas irracionales de que cayó víctima.

Pues bajo la superficie de los movimientos nacionalistas orientales, que son políticos, seculares y democráticos, están las inmemoriales diferencias de cultura, religión y raza que ejercen profundo influjo inconsciente en el pensamiento y la conducta de las masas. Estas diferencias pueden ser ignoradas por los políticos mientras ellos tratan unos con otros, puesto que las clases políticamente activas se componen en su mayoría de hombres y mujeres más o menos influenciados por la educación occidental, quienes hablan todos el mismo lenguaje y piensan con las mismas categorías. Pero cuando

asamos a los pueblos mismos, éste ya no es el caso; entre ellos no hay lenguaje común, y aunque haya valores comunes, dichos valores están mezclados con tradiciones e instituciones que no tienen común terreno de sustentación ni en la historia ni en la experiencia social.

Tal es el problema fundamental que el cristianismo debe enfrentar. La Iglesia Cristiana tiene una misión divina para todos los pueblos, a la vez de Oriente y Occidente. Ella debe hablar a todas las naciones, de modo que en Pentecostés cada una de ellas pueda "oir en su propio lenguaje las maravillosas obras de Dios". Pero ¿cómo le será posible hablar a los pueblos de Asia y Africa, cuando se hallan separados del mundo cristiano por un muro o varios muros, levantados por miles de años de historia cultural y religiosa? No es solamente una cuestión de naciones diferentes, sino de diferentes *mundos de naciones*. Esta es la más difícil de todas las cuestiones, pues hasta ahora resultó infranqueable obstáculo al desarrollo ecuménico de la fe cristiana, y ha confinado al cristianismo a una porción muy limitada de la raza humana. Pero es un problema que debe ser encarado, e intentaré tratarlo en el capítulo siguiente.

EL CRISTIANISMO Y LAS CULTURAS ORIENTALES

Al final del capítulo precedente hice un distingo entre la cuestión del nacionalismo oriental y la de la cultura oriental. Las dos suelen confundirse, de modo bastante natural en las actuales circunstancias, cuando el conflicto entre Oriente y Occidente es siempre mirado como problema de política in-

ternacional. Pero el nacionalismo oriental es fe Así, como dije antes, cuando hablamos del nómeno muy reciente, y desde el punto de vista oriente no hablamos de un mero número de nacio-histórico, la gran barrera entre Oriente y Occidente, alidades diferentes sino de un número de diferente no se debió al sentimiento nacionalista, sino a los mundos de pueblos, cada uno de los cuales está religión y a la cultura. En Oriente, como en el Occidente medieval, la lealtad primaria y fundamental separado de los otros por milenios de civilización. Durante miles de años las naciones han viajado tal del hombre no era para con la nación, sino por diferentes caminos, y éstos han tendido a disu religión, y los hombres se consideraban musulmanes o hindúes o budistas o sikhs, antes que egipcios o sirios o indios o indonesios. La única gran excepción es la China, y la China no era una nación sino una civilización —civilización de carácter único y exclusivo— identificada por miles de años con una particular tradición de pensamiento y de finidos ideales de conducta moral.

El moderno nacionalismo ha puesto al Oriente más cerca de Occidente de lo que jamás lo estuvo. Las religiones del Oriente son órdenes sagradas o su éxito debióse a su asimilación de la cultura occidental, y sus dirigentes han pertenecido a aquella cultura tiene significado religioso, de modo que es parte de la población que más quedó influenciada por las ideas occidentales modernas; sobre todo, la clase de los universitarios que habían estudiado en escuelas y universidades occidentales y empleado el inglés o el francés como su segundo idioma. Pero tras este mundo de nueva *intelligentsia* oriental, está el mundo más antiguo de las culturas religiosas tradicionales, cuyas raíces se remontan al más remoto pasado. Aunque ha ido sin cesar declinando durante uno o dos de los últimos siglos, todavía moldea los espíritus y las vidas de sus miembros hasta los menores detalles de la conducta, y aún las minorías occidentalizadas que se rebelaron contra la tiranía de la tradición y de la costumbre conservan profundos lazos con aquéllas, lazos más hondos que cualquier lealtad consciente, como el del niño con el vientre de su madre.

Así, como dije antes, cuando hablamos del Oriente no hablamos de un mero número de nacionalidades diferentes sino de un número de diferentes mundos de pueblos, cada uno de los cuales está separado de los otros por milenios de civilización. Durante miles de años las naciones han viajado por diferentes caminos, y éstos han tendido a disminuir cada vez más en el curso de las edades. Sobre todo, esos caminos divergentes han sido diversos métodos de enfocar la realidad y modos diversos de doctrina y culto religiosos. Pues en Oriente la religión no es materia privada para la conciencia del individuo, como en el mundo del Occidente moderno, donde hombres de religiones y sectas distintas pueden compartir la misma cultura y la misma sociedad sin el menor asomo de tensión o conflicto. Las religiones del Oriente son órdenes sagradas o culturas litúrgicas en que cada detalle de la conducta tiene significado religioso, de modo que es posible decir cuál es la religión de un hombre por la manera de comer o de vestir. Esto es lo más obvio en el caso del hinduismo, con su inmensa e intrincada jerarquía de sociedades religiosas hereditarias, cada una gobernada por sus propios ritos y leyes religiosas, todas subordinadas a la más alta casta del sacerdocio hereditario, que conservaba el monopolio del saber, del ritual y del conocimiento jurídico. Así, el conjunto del sistema social y de las funciones sociales del individuo es de derecho divino y está erizado de un cerco de sanciones y ritos. La posición del Estado es sin importancia, puesto que las sociedades y castas religiosas hereditarias trascienden al Estado y es su derecho, y no el Estado, lo que regula la vida cotidiana de los hombres.

En contraste con esto, tenemos el caso de China,

la más secular en espíritu de todas las civilizaciones, y que debió su unidad no a una religión, sino a un imperio, cuyos orígenes históricos son más antiguos que los de Roma, mientras su tradición se remonta mucho más atrás, hasta perderse en la niebla de las leyendas prehistóricas. Con todo, la civilización de la antigua China también era un orden sagrado —una civilización litúrgica fundada sobre ritos sagrados— y exigía la total subordinación del individuo a las sagradas tradiciones legadas por la antigüedad. Si tenemos en cuenta la gran ceremonia llevada a cabo sin cesar por los Emperadores ante el Altar del Cielo y el énfasis constante de los ritos estatales sobre la dependencia en que el Imperio se hallaba de los Mandatos del Cielo, es imposible describir la antigua cultura china como secular. Al mismo tiempo, no era religiosa en el sentido que damos a la palabra. Guarda cierta semejanza con la religión oficial del Imperio Romano en la época de Augusto.

En el caso del Islam, por otro lado, el carácter religioso de la cultura nos es mucho más fácil de comprender, puesto que su trasfondo teológico tiene mucho de común con el catolicismo. Los teólogos musulmanes establecen en términos categóricos que el propósito de la vida humana es el servicio de Dios (*Ibâda*), que la sociedad musulmana es una comunidad constituida de modo expreso para cumplir aquel propósito, y que es función del Estado amparar la comunidad para llevar a cabo su misión litúrgica, contra el enemigo exterior por la conquista de los incrédulos, y contra el enemigo interno por la defensa contra los peligros de la herejía y el cisma. No hay ahí lugar para el nacionalismo, puesto que todos los musulmanes son hermanos; ni para la democracia política, desde que el Islam es una teocracia, y la comunidad religiosa como el Estado político no existen sino para afirmar la autoridad divina y ejecutar la ley divina. Estos tres mundos culturales eran enteramente diversos e inconmensurables a la vez en pensamiento y en instituciones sociales. Pero debido a la ausencia de nacionalismo, tenían un mayor grado de unidad interna orgánica que la civilización occidental. La antigua China era una sociedad única en todo el sentido de la palabra; la India antigua tenía uniformidad social sin unidad política; y el Islam era una plena y verdadera comunidad espiritual y en teoría un solo Estado universal, aunque últimamente había llegado a dividirse en cierto número de reinos distintos que reconocían nominalmente la autoridad universal del Califato, algo de la manera como los más recientes principados germanes e italianos reconocían la autoridad del Sacro Imperio Romano.

Estas grandes unidades eran tan impresionantes por su antigüedad y su estabilidad monolítica que habían dado lugar a la idea del "Oriente incommutable" y del carácter estacionario y no progresista de la cultura oriental. Pero en el pasado todas ellas habían sido organismos crecientes y disfrutado de períodos de expansión y progreso. La influencia de la cultura china se difundió por todo el Lejano Oriente, hacia el este por Corea y Japón, hacia el oeste por Asia Central y hacia el sur por India y China. Asimismo la cultura hindú pasó por un gran movimiento de expansión en la antigüedad, sobre todo en la alta Edad Media, y su esfera de influencia se extendió muy lejos hacia el sur y el este, hasta Ceylán, Cambodiaa, Champa y Java, así como hacia el norte hasta el Asia Central y el Tibet. Fue esta zona exterior de cultura hindú la que ofreció

las condiciones más favorables para la expansión del budismo, que siguió allí desarrollándose después que había fracasado en mantenerse a sí mismo en la India, algo así como el cristianismo seguía difundiendo en la Europa occidental cuando había empezado a declinar en Siria y el Cercano Oriente. En realidad puede alegarse que estas tierras exteriores de cultura hindú —el mundo budista— deberían considerarse como una cuarta gran unidad oriental, formando una civilización intermedia entre las de China y la India.

Pero el caso más sorprendente de expansión de una cultura oriental ha de verse en el caso del Islam, que siguió expandiéndose desde su centro originario en Arabia hasta extenderse del Atlántico al Pacífico y del Volga y el Irtish al Zambesi y el Niger. Ni se puede sostener que esta expansión sea cosa del pasado; el Islam todavía sigue avanzando en Africa y puede muy bien volverse el poder dominante en dicho continente.

Por lo tanto, debemos reconocer que hasta tiempos bastante recientes eran las culturas orientales las que constituían los principales centros del poder mundial y desarrollo económico, y el cristianismo el que era débil, pobre y atrasado en comparación con aquéllas. Había sido echado fuera de Asia y Africa por el avance del Islam, levantado sobre las ruinas de un orden cristiano más antiguo. Aún en Europa la situación era incierta, pues España y Sicilia formaban parte integrante del mundo islámico en la alta Edad Media, Rusia quedó incorporada al imperio mundial de los Mongoles en el siglo XIII y el avance de los turcos otomanos en el sudeste de Europa extendió las fronteras del Islam hasta el Danubio y más allá.

Sin embargo, a pesar de todo eso, en los pocos

siglos últimos se ha visto un trastrueque completo de la situación: la elevación de la cultura occidental a una posición de hegemonía mundial, y un proceso de cambio revolucionario en Asia que destruyó los antiguos imperios orientales y transformó el carácter de las culturas orientales.

Este proceso de revolución mundial —pues no es nada menos que eso— pasó por tres etapas sucesivas:¹

La primera de todas fue la era de los descubrimientos y la colonización europeos, que destruyó gradualmente los mundos separados de las antiguas culturas y creó un sistema global de comercio y comunicaciones bajo contralor europeo. En segundo lugar, se produjo la caída de los antiguos imperios asiáticos, debido a su incapacidad para resistir la presión económica del comercio occidental, la eficiencia de la tecnología occidental y la influencia de las ideas occidentales.

Por último, la tercera etapa ha asistido a la transformación interna de la sociedad oriental por la difusión de la educación occidental y el advenimiento de los movimientos nacionalistas, que a la vez representaban una rebelión contra Occidente y la aceptación por Oriente de la cultura y la ideología política occidentales. Es innecesario decir sobre esto nada más, puesto que ya lo traté con suficiente extensión en el capítulo precedente. Pero no puedo dejar de llamar la atención una vez más sobre la notable paradoja de que un movimiento que está reuniendo a los pueblos de Asia y Africa contra Occidente esté al mismo tiempo echando abajo las barreras culturales que los separan y ha-

¹ Los tres precedentes capítulos de esta sección tratan esas etapas.

ciendo todo lo que le es posible por difundir la educación, la ciencia y las ideologías políticas occidentales.

Es evidente que estos grandes cambios deben ejercer profunda influencia en las relaciones entre el cristianismo y los pueblos orientales. Pero esto implica cierto número de complicados problemas. Pues los resultados difieren según las circunstancias de cada cultura y cada nacionalidad. En algunos casos el cristianismo puede considerarse como el aspecto espiritual del colonialismo y ser en consecuencia resistido como fenómeno extranjero y anti-nacional. En otros casos el cristianismo se asoció con las minorías nacionales, como en el Cercano Oriente, donde los conflictos nacionales de la Primera Guerra Mundial y el período subsiguiente provocaron la total destrucción de las comunidades armenia y griega del Asia Menor y de las Iglesias Nestoriana y Caldea de la Mesopotamia occidental y del noroeste de Persia. Por otro lado, en el caso de las dos mayores civilizaciones orientales, la India y la China, las influencias cristianas hicieron papel considerable en el advenimiento y desarrollo de los movimientos nacionales. Puesto que el nacionalismo fue la obra de las nuevas clases educadas, el hecho de que la introducción de la enseñanza occidental en Asia debióse en gran parte a la obra de los misioneros cristianos, favoreció el crecimiento de la influencia cristiana en la cultura.

Por sobre todo, las revoluciones nacionalistas han abatido las antiquísimas barreras de la tradición y la costumbre que, en el pasado, hacían tan difícil para la Iglesia cristiana hablar directamente a los centenares de pueblos del Oriente. El fin del orden antiguo significa el relajamiento de las presiones sociales que a menudo volvían imposible el

cambio religioso, y el carácter secular de los nuevos Estados nacionales implica por lo común la aceptación del principio de la tolerancia religiosa. Así en Oriente el cristianismo hállase hoy frente a una situación similar a la que enfrentó en el período primitivo de su historia. Entonces también el mundo civilizado pasaba por un período de cambio revolucionario. Las civilizaciones del antiguo Oriente —Egipto, Siria y Babilonia— que eran de antigüedad inmemorial, habían sido subyugadas por un movimiento occidental de colonialismo e imperalismo, aunque todavía conservaban su identidad cultural y sus antiguas tradiciones religiosas. La resistencia de Egipto a la influencia de la cultura extraña era tan fuerte como la de China o la India a la de Occidente. Sin embargo, pese a esto, la Iglesia cristiana, empezando en las grandes ciudades cosmopolitas del Mediterráneo, se extendió por grados a todo el Medio Oriente, hasta que por el siglo V la antigua cultura religiosa de Egipto y Mesopotamia había sido casi del todo reemplazada por el cristianismo.

¿Es hoy concebible semejante cambio en Asia? Existe por cierto la misma oportunidad, puesto que el avance de la moderna cultura occidental ha echado abajo las barreras entre los pueblos, más o menos del mismo modo en que el Imperio Romano y la cultura helenística cosmopolita echaron abajo las barreras entre las antiguas culturas del Cercano y del Medio Oriente hace dos mil años. Pero en el mundo moderno las fuerzas de la religión son mucho más débiles de lo que eran en el mundo antiguo y las fuerzas que trabajan por la secularización mucho más poderosas. En los primeros siglos de la era cristiana el mundo ardía en una llama de apasionado interés por la religión. Había perdido

su fe en el Estado y su interés en la política y volvía los ojos a lo sobrenatural y ponía su esperanza en un divino salvador. Para ese mundo, el Evangelio cristiano llegó como la respuesta a una necesidad universalmente reconocida y corrió a través de la madera seca de las muertas civilizaciones como un incendio en un bosque.

Pero hoy la situación es muy diferente. Hay el mismo descontento con el orden antiguo, la misma sed de algo nuevo. Pero los objetivos son distintos: materiales y de este mundo: liberación de la pobreza y la inseguridad e ingreso a un *status* igual al de las clases y los pueblos privilegiados.

De aquí el éxito del llamado hecho por el comunismo al Oriente, pues el comunismo ofrece al pobre y al desheredado la esperanza de un reino del cielo en la tierra, mientras a la vez satisface su resentimiento contra las clases y las naciones ricas y poderosas que lo han explotado.

Es sin embargo muy pronto para juzgar. Las antiguas religiones y culturas han ido modelando las vidas y los pensamientos de los hombres durante miles de años, las influencias occidentales y también la actividad misionera cristiana ha estado a la obra durante siglos, por lo menos durante uno entero; pero el comunismo es algo enteramente nuevo, tan nuevo que puede haber cambiado de carácter por la época en que se haya plenamente adaptado al medio asiático. Aunque el Oriente se halla en estado de fermentación y cambio, hay todavía una enorme masa a la cual agregarle levadura, y en muchos países el proceso de cambio está aún confinado a la minoría educada, que es naturalmente una clase urbana. Pero la vasta mayoría del pueblo asiático todavía vive en sus aldeas, y sus vidas son más remotas de las de la *intelligentsia* nacionalista

o comunista que las de esta última lo son de Occidente.

Un buen ejemplo de esto se ha de ver en el reciente estudio de una aldea hindú, llevada a cabo por un equipo de investigaciones indígenas encabezado por el Dr. S. C. Dube. La aldea en cuestión se hallaba en el Estado de Hyderabad, y en consecuencia era sin duda más conservadora que una comunidad comparable en lo que antes constituía la India británica. Está sin embargo a sólo veinticinco millas de la capital del Estado, que es una de las mayores ciudades del país y conectada con ella por una línea regular de ómnibus. Pese a todo, sin embargo, muchos de los habitantes jamás habían oído hablar de Nehru o de Mahatma Ghandi, poco se sabía del movimiento por la independencia de la India, y la conciencia nacional era vaga. La comunidad real era la aldea y la sub-casta, y "para la gran mayoría del pueblo la mitología de casta era su única historia"². Aunque el comunismo está activo en la región y el candidato comunista, o más bien el candidato apoyado por ellos, tuvo éxito, en la primera elección jamás efectuada allí (en 1951), su influencia era muy superficial y no tocaba ni la cultura ni la religión. La vida religiosa de la aldea seguía inalterable, no tanto en el culto de los altos dioses del hinduismo clásico, como en el culto local de las diosas de la aldea —Pochamma, la diosa de la viruela, Mutyalamma, la diosa de la peste en las gallinas, Maisamma, la diosa de la frontera, y media docena de otras más.

El mundo moderno parece muy remoto de este

² S. C. Dube, *Indian Village* (Londres, Routledge & Kegan Paul; Ithaca, N. York, Cornell University Press, 1955), pág. 232.

mundillo, en el que el artesano aún venera los instrumentos de su oficio y donde los Intocables aún representan dramas religiosos celebrando las hazañas del legendario fundador de la sub-casta. Pero su influencia se está infiltrando por cien canales y nada puede evitar su victoria final.

El mundo oriental está siendo transformado bajo nuestros ojos. Pero aún no está claro cuál será la fuerza dominante en la nueva cultura. ¿Será el triste materialismo secular del tipo ahora tan prevalente en el mundo moderno, o un comunismo militante, o alguna especie de hinduismo reformado, tal como está representado por el Arya Samaj? A primera vista parece haber poca esperanza de que el cristianismo sea el ganador o de que haya alguna probabilidad de que el mundo oriental se cristianice, mayor de la que había hace cien años. Sin embargo, aunque no podemos aceptar el confiado determinismo histórico de los marxistas o las ambiciosas especulaciones de los filósofos de la historia, como Spengler y Toynbee, creemos como cristianos que la mano de Dios está a la obra en la historia y que la gran revolución de la cultura que se está produciendo a nuestra vista es el instrumento del propósito divino.

Pero también nosotros tenemos que hacer nuestro papel, y no es el factor menos importante en todo esto la contribución que hagamos al proceso de estudio y crítica e inquisición espiritual en que los pueblos del Oriente están ahora empeñados. Acaban de tomar tanta conciencia como nosotros de la crisis mundial que afecta a la civilización. Durante más de un siglo el impacto de la cultura occidental los ha llevado a re-examinar los cimientos de su civilización, de manera que se han visto obligados o a criticar o a justificar su tradicional

modo de vida y los cimientos religiosos en que se basaba. En el pasado la influencia de las misiones cristianas estaba lejos de ser allí desdeñable. Toda la historia del movimiento nacional hindú y del renacimiento de la cultura india, desde la época de Ram Mohun Roy, a principios del siglo XIX, hasta Mahatma Ghandi estuvo de uno a otro extremo penetrada por influencias especialmente cristianas, así como por influencias seculares europeas. Y lo mismo vale para la China, aunque en grado menor, puesto que los fundadores del movimiento nacional fueron educados por los misioneros, y en algunos casos eran cristianos, como el propio Sun Yat-sen.

Ahora bien, el primer efecto de este impacto fue producir movimientos reofrmistas dentro de las grandes religiones de Asia —el Brahma Samaj y el Arya Samaj en la India y la Misión Ram Krishna. Sobre la base de estos movimientos, y en gran parte debido a influencias occidentales, desarrollóse allí un ideal generalizado de espiritualidad oriental versus materialismo occidental: una teoría que volvióse prevalente en todas las civilizaciones asiáticas e inspiró la ideología pan-islámica de Jamal ad-Din al-Afghani (1859-1897), la visión del Svami Vivekananda sobre la misión mundial de la espiritualidad hindú, y en días aún más recientes, la comparación del chino Liang Sou-Ming entre las civilizaciones oriental y occidental y sus correspondientes filosofías.

Estas concepciones todavía ejercen bastante influencia, especialmente entre hombres de las generaciones más antiguas, y han contribuido a formar esa común ideología asiática que inspira la política exterior de la India y el frente asiático de Bandoeng. Todo el tema fue examinado hace poco en el notable estudio de Sardar Panikkar, del que ya cité

un pasaje³, libro que adopta un punto de vista mucho más universal que la mayoría de los trabajos sobre historia oriental, pero que es casi único en el espacio y la atención que dedica al aspecto religioso de la expansión occidental en Asia y a la importancia de la acción misionera. Señala, como pocos escritores no-cristianos lo han hecho, "el ininterrumpido impulso religioso de la expansión europea y el inmenso esfuerzo no-oficial y voluntario que representó"⁴.

Pese a todo esto, sus conclusiones finales son negativas y desfavorables. Escribe así: "Apenas se negará que pese al inmenso y continuo esfuerzo hecho por las iglesias con ayuda del público laico en Europa y América, el intento de conquistar el Asia para Cristo ha fracasado definitivamente. En China, donde el esfuerzo estuvo más concentrado, el colapso ha sido el más completo. En la India la Iglesia cristiana existe aún, pero el trabajo misionario, excepto en el terreno de la educación y los servicios sociales, es insignificante. En otras partes, en el Japón, Siam y Birmania, los misioneros no tenían serias esperanzas, y con la afirmación de los sentimientos nacionales y la restauración de las religiones orientales, las perspectivas se han vuelto aún más oscuras"⁵.

Ahora bien, si esta apreciación fuese correcta, significaría que el cristianismo había tenido su oportunidad en Asia durante los últimos siglos, y que la había perdido: de modo que la restauración nacional de los pueblos asiáticos implicaría la vindicación de las antiguas religiones y culturas orientales contra la intromisión del poder colonial de

Occidente y la influencia de las misiones cristianas. Pero ésta es sin embargo una grosera simplificación de un problema muy complejo. El colonialismo occidental y la acción misionaria cristiana son dos fuerzas distintas, aunque estén correlacionadas, y la primera logró sus mayores éxitos únicamente cuando se había disociado por completo de la segunda, como las compañías holandesa e inglesa de la India Oriental lo hicieron en sus mejores días. Es bien sabido que los holandeses conservaron su comercio con el Japón separándose por entero del cristianismo, pero es aún más significativo que en Ceylán tomaron deliberadas medidas para restaurar los monasterios budistas, importante reformadores de Arakan en 1684 con el fin de debilitar el catolicismo nativo existente⁶.

Asimismo en la India la Compañía de las Indias Orientales, lejos de obrar como agente de la propaganda cristiana, originariamente prohibió la entrada al país de todo misionero y contribuyó a conservar los templos hindúes y la celebración de festivales religiosos como el gran peregrinaje Jaganath a Puri. Fue sólo después del Amotinamiento y la transferencia de los dominios de la Compañía a la Corona que el gobierno de la India pudo decirse cristiano. De hecho en ninguna parte de la India, excepto en Goa y las posesiones portuguesas, hubo ningún intento de emplear el poder colonial para favorecer la difusión del cristianismo.

Por otro lado, desde 1833 en adelante el poder inglés en la India se ocupó en promover la educación occidental, y en esto los efectos fueron continuos y de largo alcance. Pues, como ya lo señalé una y otra vez en el curso de este estudio, la des-

³ *Asia and Western Dominance*.

⁴ *Ibid.*, pág. 482.

⁵ *Ibid.*, pág. 454.

⁶ G. E. Harvey, *History of Burma*, pág. 145.

aparición del poder político europeo no ha hecho nada por estorbar el progreso de la educación occidental y, en consecuencia, el influjo de la cultura occidental. Lo mismo está ocurriendo en todo el Oriente, entre los pueblos que siempre conservaron su independencia no menos que entre los Estados ex-coloniales. Si está surgiendo una sociedad panasiática común, ello no se debió a ninguna síntesis religiosa o filosófica, sino a la nueva cultura secular occidentalizada que les es común a todos.

La idealización de la espiritualidad oriental contra el materialismo occidental, que fue característica de la fase inicial del movimiento nacionalista, y aún está representada por estadistas de la vieja escuela, como Sardar Panikkar, está siendo remplazada por un espíritu de criticismo histórico que no muestra ningún respeto por las sagradas tradiciones del pasado.

Tal es, en particular, el caso de China, donde la rebelión contra Confucio y la tradición clásica tuvo lugar mucho antes del advenimiento del comunismo y es en realidad el único rasgo común que une a los dirigentes intelectuales del nacionalismo, como Hu Shih, y a los comunistas. Lu Hsun (1881-1936), el famoso escritor, ahora considerado como un clásico por los comunistas, fue sin duda un "desubicado" del tradicionalismo, el nacionalismo y toda forma de ortodoxia, pero dudo de que hubiese mostrado mayor simpatía por la nueva ortodoxia comunista que por la del antiguo confucionismo. Por el espíritu está más cerca de Swift que de Marx. Veía la historia de China como cuatro milenios de canibalismo. La Tradición de Confucio decía "Benevolencia y Rectitud", pero leyendo entre líneas él no hallaba nada que no fuera sino una crónica de antropofagia. Hoy en día el Estado totalitario ha cam-

biado las palabras ¿pero no ha cambiado nada más? El mismo proceso canibalístico es proseguido bajo una nueva serie de lemas de propaganda.

Cuando la crítica social ha llegado a este punto, no hay cómo volver atrás. Las antiguas civilizaciones han sido arrancadas de cuajo con violencia, y cortadas de sus raíces tradicionales; es imposible hacerlas revivir. Cualquiera sea el orden que ocupe el lugar de ellas, será algo radicalmente nuevo, sea el nacionalismo democrático de tipo occidental, sea el Estado totalitario. Pero en ambos casos quedará un vacío espiritual, como el que ya hemos experimentado en la civilización secularizada del mundo occidental. Creo que esto ya se discierne con claridad en el caso de Lu Hsun. Su descontento es plenamente espiritual, antes que político o económico, aunque no repara conscientemente en el problema religioso. En esto Lu Hsun difiere mucho de escritores como Wu Chih-hui en 1923, quien es un verdadero materialista, que ve el mundo "como una escena en que los animales bípedos son actores por turno. Su principal preocupación en la vida es alimentarse, procrear hijos y agasajar a los amigos.

No hay duda de que éste es un caso extremo. No hay duda de que éste es un caso extremo. Hay vastos sectores de la sociedad asiática y africana que hasta ahora quedaron sin ser afectados por estos cambios revolucionarios, como en el caso de la aldea hindú a la que acabo de referirme. Además, la situación en los países musulmanes es dife-

tro metafísico y la deidad religiosa son invasores extranjeros de la humanidad"⁷.

⁷ Chang Wing-tsit, *Religious Trends in Modern China* (Londres, Oxford; N. York, Columbia University Press, 1953), pág. 234.

rente, debido a la estrecha relación entre religión y política, a la existencia de una genuina lealtad pan-islámica que a menudo sobrepasa los sentimientos nacionalistas y a un general atraso en el cambio industrial y tecnológico.

Pero dondequiera que las nuevas fuerzas se desarrollen con libertad, y en la medida que el pueblo de Asia y de África tome la parte que le corresponde en la civilización cosmopolita, habrá una nueva necesidad religiosa que no será satisfecha por las respuestas tradicionales de las antiguas culturas religiosas.

Como en el mundo antiguo, habrá un mercado libre de ideas, y cualquier apóstol de cualquier credo que sea capaz de satisfacer las necesidades del hombre moderno, hallará un auditorio. No es que el debate vaya a ser filosófico y metafísico, como lo fue en el mundo antiguo. Esta no es una edad metafísica, y en Oriente no menos que en Occidente los hombres se interesan más en la subsistencia y la coexistencia que en la esencia y la existencia. Sin embargo todavía buscan alimento espiritual. Hay una sensación general de frustración y extravío, y una necesidad de propósitos y esperanzas comunes. Hasta cierto punto, los nuevos movimientos políticos y nacionales ofrecen aquéllo, pero no de modo permanente ni para cada uno. Las más profundas necesidades espirituales de la humanidad siempre quedarán vigentes, a menos que aceptemos como alternativa la pesadilla de George Orwell sobre una civilización completamente deshumanizada.

Es fácil comprender por qué este estado de secularización ha surgido como situación temporaria y excepcional, pero no creo que pueda persistir indefinidamente sin destruir la civilización que la produjo. La religión es esencial para la humanidad y no

puede quedar proscripta del mundo moderno en forma permanente.

De este modo la Iglesia cristiana, hoy y en el futuro inmediato, se halla frente a una tremenda oportunidad. La civilización del mundo nuevo tiene una inmensa necesidad espiritual insatisfecha. La Iglesia tiene una universal misión espiritual, que hasta ahora fue incapaz de cumplir porque las naciones habían estado separadas unas de otras, hablaban diferentes idiomas, encerradas en mundos separados, cada uno de los cuales había sido apartado de los demás por las murallas de la tradición y la costumbre. Ahora las antiguas barreras que dividían a las naciones han sido abatidas, y las leyes sagradas que gobernaron las vidas de los hombres por miles de años han perdido su poder.

Si el cristianismo fuera una más entre las religiones mundiales, entonces fracasaría y desaparecería como le ocurre a las otras. Pero nosotros sabemos que no es así, que Cristo es la única respuesta a las necesidades espirituales del mundo, y que la Iglesia tiene la misión universal de llevar el Evangelio de Cristo a todas las naciones.

Pero nosotros los cristianos ¿tenemos hoy el poder y la visión para llevar adelante este apostolado al mundo nuevo que he descrito? Aunque la oportunidad es grande, las dificultades también lo son y se precisará gran energía espiritual para superarlas. Por un lado está la negativa oposición del materialismo y secularismo modernos, cuyo formidable campeón es el comunismo, que vuelve en extremo difícil toda acción cristiana en China y el Asia central. Por otro lado está el desafío del nacionalismo religioso, que rechaza el cristianismo como poder extranjero —como instrumento de dominación extranjera— e identifica la lealtad nacional con la

lealtad a las tradiciones religiosas de la nación. Actitud paradójica, que es más bien política que religiosa y no implica necesariamente una restauración de la fe religiosa, pero que sin embargo conduce a una propaganda anti-misionaria y a una ideología anti-cristiana que pone serios obstáculos en el camino de la actividad de los misioneros, sobre todo en la esfera de la educación.

Ninguna de estas dos dificultades es insuperable, pero no creo que se haya descubierto aún el modo de encararlas. Para esto se necesita mucho estudio, y posiblemente nuevos experimentos y nuevas técnicas. Creo sin embargo que la mejor manera en que podrá resolverlas será encararlas sobre una base nacional antes que cultural. Pues según expliqué, ya no se trata de penetrar los mundos cerrados de las antiguas civilizaciones —obra de penetración ya realizada por las fuerzas seculares que crearon al nacionalismo oriental. Ahora se trata de hallar un método para cada nación individualmente.

Este método puede ser desarrollado en numerosos planos diferentes. En primer lugar, el mejor parece consistir en dirigirse a las nuevas clases educadas, que son las creadoras y dirigentes del Oriente moderno. Son en extremo accesibles para nosotros, puesto que pertenecen a la misma sociedad mundial y enfrentan los mismos problemas que nosotros. En esto el cristianismo disfruta de cierta ventaja, puesto que tiene experiencia mucho mayor de los problemas religiosos en una sociedad secularizada que cualquiera otra religión, con excepción tal vez del judaísmo. Además los asiáticos educados tienden a frecuentar la literatura occidental de preferencia a las literaturas clásicas de las culturas orientales, lo que proporciona una base para la dis-

cusión y el entendimiento mutuos^s. Por otro lado sin embargo, es en este nivel que los prejuicios nacionalistas y políticos contra el cristianismo y contra toda forma de actividad misionaria son mayores. Pues cuanto menos practica un hombre su propia religión, más se inclina a sublevarse contra las pretensiones universales del cristianismo.

Por otro lado, el plano más remoto de la influencia occidental, el del mundo oriental subterráneo —el mundo de las aldeas y de la cultura tradicional— es a menudo más accesible a la influencia de los misioneros, pues allí, entre los pobres, los desvalidos y los parias es donde el llamado sobrenatural del Evangelio es más evidente. La piedra de toque final del apostolado cristiano es aquella que fue puesta por Nuestro Señor Mismo en Su mensaje a San Juan Bautista: “Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos se curan, los sordos oyen, los muertos resucitan, y a los pobres se les predica el Evangelio”. Y este principio siempre estuvo justificado por grandes representantes del apostolado cristiano, desde los Santos Pedro y Pablo hasta San Francisco Javier y más recientemente por hombres como el Padre Damián y cientos de misioneros olvidados.

Pero además de estos dos mundos ampliamente separados, de la *intelligentsia* y los campesinos, está una tercera esfera intermedia, tal vez la más importante de todas.

Pues cuando leemos las Actas de los Apóstoles hallamos que el éxito decisivo del primer apostolado cristiano no se logró ni con la *intelligentsia* ni con los campesinos. San Pablo predicó a un tiempo para

^s Se me ha dicho que todos los intelectuales indonesios leen a Graham Greene, aunque pienso que esto es más bien una exageración.

el sofisticado público helenístico de Atenas y para la sencilla población campesina de Lycaonia, la que acogió a Pablo y a Bernabé como dioses, llevándoles bueyes y hojas de laurel para sacrificar ante ellos. Pero la misión mundial de la Iglesia establecióse para todos los tiempos en los grandes centros urbanos del antiguo mundo —en Antioquía y Efeso y Corinto y Roma y entre la más baja clase media internacional de las grandes ciudades— tenderos, artesanos, mercaderes, esclavos y libertos de las grandes casas. Era en estas poblaciones desarraigadas, desnacionalizadas y cosmopolitas que la necesidad espiritual era mayor y que la palabra fue oída con más avidez, y aceptada. Y de ese modo aquellas ciudades se convirtieron en los centros del nuevo mundo cristiano, y fue de entre su población que salieron los maestros y los mártires de la nueva fe.

¿No es posible que ocurra lo mismo en el Asia moderna: que los puntos clave del cristianismo oriental se hallen en los grandes centros urbanos como Calcuta y Bombay, Tokyo, Shangai, Cantón, Singapur —que las nuevas Iglesias hallen sus futuros dirigentes en las mismas clases urbanas cosmopolitas de donde se sacaron los dirigentes de la Iglesia primitiva? El suelo debe ser roturado —el arado y la rastra deben hacer su obra antes que la semilla pueda ofrecer una buena cosecha. Pero este es el tiempo del arado y la rastra y no el tiempo de la cosecha.

Este libro se terminó de imprimir el día 15 de junio del año 1963, en los talleres PELLEGRINI, *Impresores*, de la calle San Blas 4027, Buenos Aires.